KRISTENDOMEN

FÖRR OCH NU

POPULÄRVETENSKAPLIG FRAMSTÄLLNING AV BENGT LIDFORSS --------- A.-B.

FRAMTIDENS BOKFÖRLAG, MALMÖ 1911

TRYCKERI-A.-B. FRAMTIDEN, MALMÖ 1911

Förord till den elektroniska utgåvan

Scannad från original i juni 2012.

KRISTENDOMEN

FÖRR OCH NU

EN POPULÄRVETENSKAPLIG FRAMSTÄLLNING

AV

BENGT LIDFORSS

A-B. FRAMTIDENS FÖRLAG, MAMÖ

1911

KRISTENDOMEN

FÖRR OCH NU

EN POPULÄRVETENSKAPLIG FRAMSTÄLLNING

AV

BENGT LIDFORSS

=======

A-B. FRAMTIDENS FÖRLAG, MAMÖ

1911

TRYCKERI-A.-B. FRAMTIDEN, MALMÖ

1911

Till min vän

*ALFRED PETRÉN*Man hat sich nur ohne alle Voreingenommenheit an das liberale Jesusbild zu halten, um zu erkennen, dass die Theologen selbst dem Christentum den Todesstoss versetzt haben.

Ernst Horneffer.

Förord.

———

För omkring sju år sedan läste den som skriver dessa rader i »Berliner Tageblatt» en recension över Adolf Harnacks då nyss utkomna arbete »Die Mission des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten». Av recensionen fick jag det bestämda intrycket, att detta arbete även kunde intressera en icke-teolog, en förmodan, som vid närmare bekantskap med Harnacks verk visade sig vara fullkomligt riktig. När jag någon tid efteråt sammanträffade med en Berlinjournalist och härvid yttrade min glädje över att ha gjort Harnacks litterära bekantskap, fick jag till svar, att författaren till »Kristendomens väsen» nog var en framstående forskare, men att han i klarhet och redbarhet högst väsentligt överträffades av sin kollega Otto Pfleiderer, som då ännu verkade vid Berlins universitet. Pfleiderers trohjärtade uppsyn mindes jag mycket väl från mitten av nittiotalet, då han en gång som universitetsrektor ledde förhandlingarna vid ett högtidligt protestmöte, som Berlins studenter föranstaltat mot kejsarenoch till förmån för professor Adolf Wagner. Studiet av Pfleiderers skrifter, vilka ännu mindre än Harnacks gäckade mina förväntningar, förde mig småningom till andra religionshistoriska författare, Cumont, Hatch, Gunkel o. s. v., och då för två år sedan Arthur Drews framträdde med sin »Kristusmyt», var jag redan på förhand så pass orienterad, att jag utan större svårighet kunde följa den intressanta striden, vars definitiva resultat näppeligen torde kunna bedömas efter de blessyrer den tillsvidare inbrakt Drews. Under stridens gång skärptes emellertid en önskan, som jag länge hyst, nämligen att på egen hand förvissa mig om, vilket värde den liberala teologin tillmäter de föreliggande urkunderna för kunskapen om Jesu liv och personlighet, och vilken ställning den själv intar till det alltjämt aktuella Kristusproblemet. Detta vållade att mina teologiska fristudier ånyo grenade ut sig och stundom förde mig in på områden, där gamla, men ännu levande stridsfrågor trädde fram i ny belysning.

Det är resultatet av dessa på egen hand och mestadels i sommarkvällarnas stillhet företagna studier, som jag härmed framlägger för offentligheten. Det behöver knappast påpekas, att vad som avgör angående värdet av en skrift sådan som denna är — utom den ärliga viljan — förmågan av vetenskaplig kritik, sådan dennayttrar sig i valet av auktoriteter och i uppfattningen av de till behandling upptagna frågornas innebörd och relationer. Vad valet av källskrifter beträffar, så stödjer jag mig i alla viktigare fackfrågor uteslutande på arbeten härrörande från modärna vetenskapsmän av erkänd rang, i främsta rummet målsmännen för den modärna teologien i Tyskland. Naturligtvis har jag såsom ickefackman visligen aktat mig för att yttra någon enskild mening i religionsvetenskapliga spörsmål, utan uppträder på detta område genomgående som referent av i mina ögon pålitliga auktoriteter; endast på sådana gränsområden, där den teologiska fackvetenskapen upphör och filosofien eller rent av sunda förnuftet tar vid, har jag stundom tillåtit mig att yttra en från de teologiska auktoriteterna avvikande mening.

Med tanke på det mottagande, som denna skrift kan komma att röna, vill jag en gång för alla upplysa om, att jag ej kommer att skänka någon som helst uppmärksamhet åt gensagor ock protester, härrörande från personer, vilka äro fullkomligt obekanta med hela den vetenskapliga litteratur, som bildar det faktiska underlaget för min framställning.

Upsala i mars 1911.

Bengt Lidforss.

Förra delen:

Kristusproblemct

VID ett diskussionsmöte, som på föranstaltande av tyska monistförbundet förliden vinter (1910) avhölls i Berlin, fällde en av den liberala protestantismens främste representanter i Tyskland, professor von Soden, följande yttrande: »Den försoningslära, som Paulus uppställer, behöva vi ju icke antaga». Orden fälldes i förbigående och med ett sinneslugn, som hade frågan gällt den självklaraste sak i världen. Här stod alltså en vetenskapligt bildad teolog, som därjämte även bekläder prästämbetet, och bekände helt öppet, att den kristna försoningstanken, sådan den formulerats av Paulus i orden »Kristus har dött för våra synder och är uppväckt till vår rättfärdighet», alldeles icke har någon bindande kraft för en modärn kristen. Vad som allt sedan urkristendomens dagar, trots alla

meningsskiljaktigheter i övrigt, alltid ansetts som den centrala kärnpunkten i den kristna tron, det skjuter den modärna teologin nu till sidan som en överflödig bisak. Man kanknappast förtänka de teologiskt obildade bland v. Sodens åhörare, om de känt en viss undran inför denna nyaste form av kristendom.

Vid den religiösa världskongress, som i augusti 1910 avhölls i Berlin, yttrade en annan av den liberala teologins representanter, den berömde Adolf Harnack, följande: »Lika visst som det är att ingen gud har uppenbarat sig, ingen gud dött och ingen gud uppträtt, lika visst är det också» o. s. v. Här är det v. Sodenska »vi behöva icke» utbytt mot energiskt »vi få icke» längre tro på Kristi gudom, på hans död och uppståndelse. Hela andra artikeln i den kristna bekännelsen överkorsas med stort streck.

Den som har någon känning med den modärna teologin vet emellertid, att yttranden sådana som v. Sodens och Harnacks äro tämligen typiska uttryck för den situation, vari den liberala teologin och med den flertalet av vår tids bildade kristna befinner sig. De gamla dogmerna ha genom kontakten med modärna kulturåskådningar genomgått en så grundlig urvattning, att det ursprungliga begreppsinnehållet antingen förstörts eller också blivit till oigenkännlighet förändrat. För den modärne kristne är den levande skapelsen ej längre ett konstverk, som den allsmäktige gjort för hand och varihan inblåst sin gudomliga anda, utan den är resultatet av en sedan årmillioner pågående utvecklingsprocess, där individerna födas och gå under som vattendropparna i regnbågen. Kristi gudomliga natur, hans övernaturliga födelse, hans uppståndelse och himmelsfärd, alla dessa trossatser, som i snart två årtusenden varit hörnstenarna i kristendomen, överlämnar den modärna teologin stillatigande åt den förvittringsprocess, som redan framskridit för långt för att kunna hejdas. Andra begrepp underkastas en modärnisering, ofta av ganska radikal natur: syndafallet tolkas som naturtillstånd, gudsriket tänkes icke längre ett salighetens tillstånd i himlen, utan som sedlig kulturutveckling, livet efter detta sublimeras till ett färglöst obestämbart något, för vilket till och med ordet existens är för tungt, bönen blir ej ett samtal med gud, på vilket man väntar svar, utan blott en väg till inre självbesinning, sakramenten ej längre reala medel till en mystisk förening med gud, utan blott symboliska handlingar. Jfr. Friedrich Naumann, Briefe über Religion, s. 15 f.

För att paralysera verkningar av denna kris ha den modärna teologins representanter med enanmärkningsvärd enighet slagit in på den väg, som man med fog betecknat som *den modärna Jesuskulten.* Den kristna dogmbyggnaden lämnar man till största delen åt dess öde, men i stället koncentreras det religiösa intresset på den historiske Jesus av Nazareth, sådan han skildras i de tre synoptiska evangelierna (Markus, Lukas och Matthæus). På denne historiske Jesus söker man nu överflytta all den obetingade auktoritetstro, som höll på att bli hemlös, när dogmerna vittrade ner. Denne judiske predikant, som för ungefär två tusen år sedan föddes i en liten stad i Palestina, proklameras därför av den modärna teologin som en övermänniska av kosmiska dimensioner, som det absoluta moraliska geniet, vars ord äro bindande för alla tider, som den enda makt, vilken ger människans liv en mening och ett mål. Jesus av Nazareth är den ogrumlade urbilden av sann mänsklighet, den absoluta idealmänniskan, och därför blir den modärna kristendomen i grunden liktydig med Jesusreligion, d. v. s. Jesusdyrkan.

Denna grundåskådning, som i växlande nyanser men i princip densamma representeras av så framstående teologer som Harnack, Deissmann, Bousset, Gunkel, Wernle, Jülicher m. fl., har på flera hållframkallat en skarp opposition. Bland den radikala teologins representanter är det särskilt den för ett par år sedan avlidne Bremerteologen KalthoffDas Christusproblem (1903); Die Entstehung des Christentums (1904). , som gjort den modärna Jesuskulten till föremål för en grundlig kritik. Kalthoff påpekar, huru den Jesusbild, som våra dagars teologi preparerat fram ur evangeliernas ruinhögar, fullkomligt saknar all historisk bestämdhet och i grunden endast är ett tomt kärl, vari den frisinnade teologen gjuter in sitt eget privata tankeinnehåll. Så gör den ene av denne Jesus en modärn Spinozist, den andre en socialist, medan den officiella katederteologin helt naturligt betraktar honom i den modärna statens religiösa belysning, varvid det framför allt kommer an på att konstruera fram en Jesus, som är fullkomligt ofarlig för de härskande politiska strömningarne, men som dock i största möjliga grad tillmötesgår vår tids religiösa tendenser för att kunna sammanhålla dem till ett. Denne Jesus är, fortsätter Kalthoff Das Christusproblem s. 24 f. , så elastisk, att han kan förena konservativa och liberala under sin fana: han är ingen undergörare, och han har dock gjort under, han är ickeuppstånden, men dock uppstånden, han är icke Messias,

och dock Messias. Jesus ter sig i detta kristendomens »väsen», som det enda undantaget från filosofiens allmänna regel, att människan är ett politiskt väsen. Han är så helt och hållet »innerlig» i sin tro, så helt opolitisk och världsfrämmande i sitt tänkande att alla hans mest konkreta uttryck blott kunna vara menade abstrakt andligt; hela hans moral blir till den grad förandligad, till den grad kryptogam, att kristenheten verkligen kan synas ursäktad, om man i livets hårda verklighet ej kan märka några spår av denna upphöjda Jesusmoral. Då det emellertid i evangeliernas Jesusbild finnas några starkt framträdande revolutionära drag, som icke kunna retuscheras bort, så statuerar »Kristendomens väsen» Kalthoff syftar här på Adolf Harnacks verk med detta namn. en dubbel överhet: »i varje folk etablerar sig vid sidan av den befogade överheten en obefogad, eller riktigare två obefogade. Det är den politiska kyrkan och de politiska partierna». Naturligtvis har då Jesus endast motsatt sig den »obefogade» överhetens terrorism, medan vi hittills trott, att den nationaljudiska överheten, de äldste, Synedriet och Herodes i Palestina representerade den befogade överheten, den romerskakejsarmakten däremot den obefogade. På detta sätt får Harnack fram en Jesusgestalt, som icke blott motsvarar mänsklighetens högsta föreställningar om idealmänniskan, nu och för all framtid, utan också har förmågan att tillfredsställa de fordringar på samhällsbevarande åsikter, som en preussisk ministär ställer på varje i det offentligas tjänst anställd person, alltså även på världens frälsare.

Det allvarligaste angrepp, som Kalthoff riktar emot den modärna Jesuskulten, föres emellertid utefter en annan linje, i det att Kalthoff söker leda i bevis, att den »historiske» Jesus överhuvudtaget är en fiktion, som aldrig existerat i verkligheten. Denna uppfattning förfäktades redan vid mitten av 1800-talet av *Bruno Bauer* (teologie docent i Berlin och Bonn, avsatt 1842, sedan skriftställare i Berlin, † 1882), som sökte bevisa, att hela historien om Jesu liv vore en fri dikt av urevangelisten Markus, vilken under kejsar Hadriani regering därmed velat uppställa idealbilden för en konung efter folkets sinne i motsats till de romerska cæsarerna. Samma grundåskådning, fast i annan form och stödd på ett väsentligen annorlunda bevismaterial, är det som Kalthoff för i fält mot våra dagars Jesuskult. I den vardande kristendomen ser han »en social rörelsei stor, ja i största stil, vartill uppslaget givits av en elementär kraftutveckling hos en uppåtsträvande, undertryckt mänskoklass, och som sedermera i sitt vidare förlopp genomgått en så väldig historisk metamorfos, att resultatet, den katolska kyrkan, vid första anblicken tyckes vara raka motsatsen till sitt ursprung, medan dock även på detta plan av den kyrkliga utvecklingen de ursprungligen drivande krafterna i hela rörelsen äro omisskännliga för den som skådar djupare». Evangelierna kunna enligt Kalthoff först *då* rätt förstås, när man inser deras samband och inre överensstämmelse med judendomens apokalyptiska litteratur, sådan denna föreligger i Daniels bok, Enochs bok och Esra-apokalypsen. Utmärkande för denna litteratur är att den egentligen är ett slags aktuell tendenslitteratur under diktens skyddande förklädnad, varvid de avgörande händelserna antingen dateras tillbaka i en annan historisk tid eller också förläggas till en annan geografisk omgivning. I Johannes Uppenbarelse ha vi en direkt fortsättning av denna judiska apokalyps, men även Nya testamentets övriga skrifter äro enligt Kalthoff såväl till form som innehåll endast utlöpare av den apokalyptiska litteraturen: liksom i andra delen av profeten Esaias Jahwes lidandetjänare är en personifikation av den fromma israelitiska menigheten, liksom den senare judendomens Messiasbild är endast en symbol för judafolkets nationella och politiska förhoppningar, så är även evangeliernas Jesus en gestalt, som helt och hållet tillhör diktens värld och endast är en personifikation av de etiska och sociala strömningar, som vid denna tid besjälade de stora egendomslösa massorna i Medelhavsländerna. I de apostoliska fädernas skrifter och även i vissa av Nya Testamentets brev, t. ex. första Johannesbrevet, Epheserbrevet o. s. v. är Kristus ingalunda en historisk individ, utan helt enkelt den vardande kyrkan, och striden om de två naturerna i Kristus, som spelat så stor roll i kristenhetens historia, är endast det dogmatiska uttrycket för dubbelnaturen hos den kristna kyrkan, som med denna lära å ena sidan hävdar sin egen gudomliga karaktär, sin »absoluthet», och samtidigt sin fulla jordiska realitet. Under dessa förutsättningar försvinner det märkliga och svårförklarliga i alla de faktiska orimligheter och inre motsägelser, som vanställa evangelierna; ty har hela framställningen från början varit planlagd som ett diktverk, så är ju varje fordran på historisk trohet och verklighetsskildring överhuvudtaget meningslös. Detta hindraremellertid icke, att Kalthoff bakom en del namn i Nya Testamentet verkligen tror sig spåra historiska personligheter: Pontius Pilatus är enligt hans åsikt endast en mask för ståthållaren Plinius, som under kejsar Trajanus verkställde de första dödsdomarna över de kristna o. s. v.

Påståendet, att en »historisk» Jesus av Nazareth aldrig existerat, är emellertid ingen specialitet för vår tid, om också frågan, tack vare den ny teologiska Jesuskulten, blivit särskilt aktuell i våra dagar. Redan i adertonde århundradet berättar Voltaire om Bolingbrokes anhängare, som med historiskt-kritisk motivering drogo i tvivelsmål Jesu historiska existens John M. Robertson, Die Evangelienmythen (1910) s. 8.. Under tiden för franska revolutionen sökte Volney (1791) och Dupuis (1794) påvisa, att det biografiska i evangelierna kunde återföras på en del astronomiska myter, och Strauss omnämner i sitt bekanta verk »Jesu liv» ett tyskt arbete från 1799, som uppfattar evangelieberättelserna som en slags idealiserande diktning. Den modärna förnekelsen av den historiske Jesus torde emellertid ha sin egentliga stamfader i den redan omnämnde Bruno Bauer. Enligt Bauer tillhör Jesu liv icke historien, utan är en fri diktning av urevangelisten Markus, som underkejsar Hadrianus ur sin tids filosofiska idéer sökte konstruera fram idealbilden för en folklig härskare som kontrast till de romerske kejsarne. Bruno Bauers åsikter funno att börja med ringa beaktande, men ha i vårt århundrade fått en viss aktualitet, sedan det från olika håll åter börjat höjas — delvis tämligen högljudda — röster, som bestrida existensen av en historisk Jesus. I England förfäktas denna ståndpunkt med stor tvärsäkerhet av John M. Robertson Pagan Christs, Studies in comparative hierology (1903); Die Evangelienmythen (1910)., som ställt sig på den ståndpunkten, att »om varje markerad position i legenden om den evangeliske Jesus visar sig vara uppenbart mytisk, såväl vad läran som tilldragelserna beträffar, så blir helt enkelt ingenting kvar, som kunde berättiga någon att tro på en personlighet av kött och blod, som stode bakom namnet». I Amerika har den med en avsevärd teologisk lärdom utrustade matematikern Benjamin Smith W. Benjamin Smith, Der vorchristliche Jesus (1906). sökt visa, att kristendomen utgått från flera skilda centra i medelhavstrakterna och i grunden endast varit en fortsättning av en redan före vår tideräkning existerande och bland judarna tämligen vitt utbredd Jesuskult.I Tyskland ha samma och liknande åsikter förfäktats av Promus Promus, Die Entstehung des Christentums (1905)., vars bok likvisst väckt föga uppmärksamhet, medan däremot Arthur Drews med sin skrift »Die Christusmythe» framkallat en hel störtsjö av broschyrer och diskussioner. I huvudsak samma ståndpunkt som Drews har sedermera intagits av bland andra pastor Friedrich Steudel Friedrich Steudel, Im Kampf um die Christusmythe (1910)., lic. teol. Friedrich Lipsius Berliner Religionsgespräch, herausgegeben vom deutschen Monistenbund (1910) sid. 76., Ernst Krieck Die neueste Ortodoxie und das Christusproblem (1910)., Samuel Lublinski Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, Bd. 1 och 2 (1910). m. fl. Däremot ha den liberala teologiens koryféer, som ju var att vänta, i sluten trupp ryckt i fält *mot* Drews Av de talrika mot Drews riktade stridsskrifterna må följande här anföras: Johannes Weiss, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?; H. v. Soden, Hat Jesus gelebt?; Adolf Jülichcr, Hat Jesus gelebt? (huvudsakligen riktad mot P. Jensen, som *icke* förnekar en historisk Jesus); Weinel, Ist das liberale Jesusbild widerlegt?; Joh. Lindblom, Har Jesus existerat? m. fl. m. fl. .

Av de nämnda skrifterna skola vi i detta samband endast sysselsätta oss med Drews' Kristusmyt, som säkerligen ej kan fritagas från missgrepp och överdrifter, men som redan genom sin förmåga att sättaandarna i rörelse dokumenterat sig som en kulturell insats av rang. Drews ståndpunkt och bevisföring kan i allra största korthet återges genom anförandet av de teser, som han själv formulerat vid den ryktbara diskussionen i Berlin i februari 1910:

1) I judiska sektkretsar har det redan före den evangeliske Jesus funnits en Jesusgud och en kult av denne gud, som med all sannolikhet går tillbaka till den gammaltestamentliga Josua, varvid å ena sidan den judiska apokalyptikens eskatologiska tankekrets och å andra sidan den hedniska föreställningen om en döende och återuppstående gud sammansmält till ett helt.

2) Det äldsta vittnet för kristendomen, Paulus, vet ingenting om en »historisk» Jesus. Hans mänskovordne gudsson är just denna judisk-hedniska frälsargudom Jesus, som Paulus blott har ställt i medelpunkten av sin religiösa världsåskådning och höjt upp på en etisk åskådnings högre plan.

3) Evangelierna innehålla icke historien om en verklig människa, utan blott den i historisk form insvepta myten om gudamänniskan Jesus, och detta så, att icke blott de israelitiska profeterna, jämte de gammaltestamentliga förebilderna för Messias, en Moses, Elias, Elisa o. s. v., utan också vissamed tron på frälsningsgudomen förknippade föreställningar hos judarnas hedniska grannfolk lämnat sitt bidrag till denna Jesus-»historia».

4) Även om det med detta förklaringssätt blir kvar en återstod, som icke kan härledas ur de nu nämnda källorna, så berör denna blott bisaker och oväsentligheter, som icke ha något samband med den religiösa tron på Jesus, varemot allt viktigt, religiöst betydelsefullt och avgörande i denna tro, såsom dopet, nattvarden, Jesu korsfästelse och uppståndelse, har lånats från den mytiske Jesus' kultsymbolik, och för sin tillvaro har att tacka icke ett historiskt faktum, utan den förkristna tron på en judisk-hednisk frälsargudom.

5) Den historiske Jesus är under alla omständigheter efter den kritiska teologins forskningsresultat en så tvivelaktig, ogripbar och urblekt gestalt, att tron på honom omöjligt kan anses för en oundgänglig betingelse för religiös frälsning.

Det bör måhända strax påpekas, att det icke är ett religionshistoriskt, utan ett religionsfilosofiskt intresse, som kommit Drews att uppträda på den religionshistoriska arenan. Drews är nämligen närmast en lärjunge av den pessimistiske filosofen Eduard von Hartmann, som lär att allt i den beståendevärlden visserligen är inrättat på det visaste och bästa sätt, och att den måste tänkas som den bästa möjliga, men att den icke förty är alltigenom eländig och sämre än ingen; och världsprocessens slutändamål, vartill medvetandet tjänar som sista medel, är det att förverkliga det största möjliga lycksalighetstillståndet, som helt enkelt är smärtlöshetens. Enligt detta betraktelsesätt är gud icke en utanför världen existerande storhet, utan gud är immanent (inneboende) i världen, och överallt, i varje enskild människa strävar det absoluta väsendet efter förlösning från lidandet. Från denna ståndpunkt finner Drews en djup mening i den kristna försoningsläran: världens liv som guds liv; mänsklighetens kamp- och smärtfyllda utveckling som en gudomlig kamp- och passionshistoria; världsförloppet som förloppet hos en gud, vilken brottas, lider, segrar och dör i varje enskild varelse för att i människornas religiösa medvetande övervinna ändlighetens skrankor och anticipera sin en gång stundande triumf över hela världslidandet; — detta är enligt Drews sanningsinnehållet i den kristna försoningsläran. För detta betraktelsesätt blir den liberala teologins dyrkan av den historiske Jesus ett hinder för den religiösa utvecklingen, ja nära nog en hädelse; vad detkommer an på är att få den idé om det gudomligt-mänskliga, som ligger till grund för den kristna försoningsläran, åter införd i den religiösa världsåskådningens medelpunkt, och detta kan endast ske därigenom att den »historiske», men i grunden mytiska personligheten Jesus gallras ut. Kristus-idén mot den mytiske Jesus, det är det filosofiska grundproblemet, som är avgörande för Drews.

Den religionsfilosofiska ståndpunkten är alltså hos Drews det primära, och detta har måhända medverkat till att hans bevisföring, trots all skarpsynthet och lärdom, i stort sett dock ej synes ha lett till det resultat som han väntat sig. Även om man bortser från de smädelser och notoriska absurditeter, varmed åtskilliga av den liberala teologins målsmän, särskilt Johannes Weiss Onekligen har det sitt psykologiska intresse att jämföra det betyg som den *liberale teologen* Weiss ger Drews med vad den *ortodoxe* Grützmacher yttrar i samma ämne.

Weiss:

— Till gengäld komma andra att sakna ett utförligt ingående på A. Drews' otaliga religionshistoriska konststycken; jag har icke kunnat förmå mig att obekväma mina åhörare med alla infall av denna fullkomligt odisciplinerade fantasi. Men det blir väl dock en gång nödvändigt att offentliggöra en fullständig förteckning på misstagen — eller hur skall man kalla det — hos denne sällsamme historiker. Kanske skola åtminstone några av hans troende läsare då märka med vem de ha att göra. Han själv lär väl ej heller då att komma till självkännedom, ty han har ju nått fram till det stadium, där han anser sig för en martyr och jämför sig med — D. F. Strauss. Det var ju att vänta. Han oroar folket med en fullkomligt omogen hypotes, och när man då påvisar honom, att han talar om ting, över vilka han inte ens har reflekterat, då blir han förolämpad.

(Anf. arb., förordet.)

Grützmacher:

Så avgjort som vi till stor del måste instämma i Drews' kritik av den liberala Jesus-bilden, och så gärna vi än erkänna de religiösa motiv som driva honom, så tydligt vi se de stora andliga förebilder som han följt, lika lite kunna vi dock förlika oss med hans position. Den är varken klar eller religiöst tillfredsställande och står i avgjord motsats till kristendomen.

(Gegen den religiösen Rückschritt, s. 84.) överöst honom, såkvarstå dock vissa invändningar, som man ej utan vidare kan ignorera. Särskilt har Drews' antagande av en förkristlig Jesuskult, — ett antagande som i hans bevisföring spelar en central rol — utsatts för en mycket hård kritik, och då man till förmån för denna hypotes åberopar en

sådan auktoritet som Gunkel, så fordrar dock rättvisan det erkännandet att Gunkels egna yttranden i denna riktning ha en skäligenhypotetisk karaktär Hos Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, sid. 94) heter det ordagrant: »Aber obwohl uns von *diesem* Christusglauben des Judentums *so gut wie gar nichts bezeugt ist*, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des neuen Testaments».. Dessutom kan man vid läsningen av Drews' Kristusmyt ej värja sig för det intrycket att författaren, med all sin idealism och sanningskärlek, dock stundom förfar något godtyckligt, och ibland utfyller luckan i sin bevisföring med konstruktioner, vilka förefalla föga bindande, liksom han å andra sidan synes bra nog benägen att med antagandet av »interpolering» skjuta åt sidan sådana bibelord, som ej infoga sig i ramen av hans bevisföring. Ävenså torde Drews ha skadat sin sak genom att i den utsträckning som han gör, stödja sig på engelsmannen Robertson, vars skrifter visserligen vittna om stor beläsenhet, men i övrigt verka föga förtroendeingivande. Åtminstone måste jag för min del erkänna, att jag stötes tillbaka, när jag hos författaren läser följande kommentar till den evangeliska berättelsen om hur Jesus utdriver växlarne ur templet Robertson, Die Evangelienmythen sid. 79.: »Det har ofta påpekats, att denna berättelse ej kan göra några som helst anspråk på sannolikhet som historisktilldragelse. Man kan vidare göra gällande, att den som så många andra berättelser högst sannolikt uppfunnits till förklaring av en myt. I de assyriska och egyptiska systemen är en spöbärande gud en på minnesmärkena ofta förekommande figur; och ehuru spöet är ett attribut hos den egyptiske guden Chem, förbindes det dock i synnerhet med Osiris, frälsaren, domaren och hämnaren, vilken också bär herdestaven eller krokstaven. En i sten huggen framställning av Osiris, när han hotar eller tuktar tjänare eller annat folk, skulle ha varit tillräckligt motiv för den evangeliska berättelsens fiktion.» Lika väl som det sunda lekmannaförståndet reagerar mot vissa av den liberala teologins tankeoperationer, lika visst måste det också stötas tillbaka av en argumentation sådan som den Robertson här presterar, och som — märk väl — är ett led i hans bevisföring för att ingen historisk Jesus existerat.

Vad den senare punkten beträffar, så är denna fråga så ytterligt invecklad, att den som skriver dessa rader ej vågar uttala någon bestämd mening härutinnan. Det får nämligen icke glömmas att även om den bevisföring, som Drews, Kalthoff m. fl. presterat för sin uppfattning, ej kan anses ha slagit igenom, så är därmed ingalunda sista ordet sagt ien så komplicerad fråga som Kristusproblemet. Å andra sidan får man ingalunda föreställa sig, att fasthållandet av Jesus som historisk personlighet skulle vara specifikt teologisk ståndpunkt. Helt nyligen har den tyske socialdemokraten Max Maurenbrecher utgivit ett synnerligen intressant arbete Von Nazareth nach Golgata (1909) och Von Jerusalem nach Rom (1910)., vari han bestämt vidhåller Jesu historiska existens. Samma ståndpunkt intar Hermann Schneider i sitt arbete »Kultur und Denken der Babylonier und Juden», och även två var och en på sitt område så framstående forskare som orientalisten Heinrich Zimmern Zum Streit um die »Christusmythe» (1910) sid. 4; här även om Wundts ställning. och filosofen Wundt hålla före att »utstrykandet av personen Jesus ur historien och insättandet av församlingskollektivet som kristendomens grundläggare synes dock vara en otillåtlig hyperkritik och leder i stället för att undanrödja de föreliggande anstötligheterna och ojämnheterna, till en mängd nya orimligheter och olösliga gåtor» (Zimmern). Även andra författare, vilkas fördomsfrihet är höjd över allt tvivel, t. ex. Heinrich Schmidt Die vier Evangelien, Kröners Taschenausgabe (1910): Schmidt yttrar här (i anmärkningarna sid. 192): »Jag personligen har genom min sysselsättning med evangelierna och den hithörande litteraturen kommit till den uppfattningen, att fasthållandet av en historisk personlighet som kristallisationsmedelpunkt för evangelierna har mer för sig än det motsatta påståendet.»och Paul Pflüger Die Entstehung des Christentums (1910) s. 24. , ha icke blivit övertygade om Jesu historiska icke-existens.

Under sådana omständigheter synes det mig riktigast, att till grund för en populärvetenskaplig framställning lägga den officiella vetenskapens utsaga härvidlag, och den följande framställningen avser alltså att ge en kortfattad översikt över den modärna teologins ställning till Kristusproblemet. *Huru beskaffade* äro de urkunder, på vilka vi grunda vår kunskap om Jesus av Nazareth, och *hur mycket* kunna vi på grundvalen av dessa urkunder veta om honom? — på dessa frågor skola vi nu höra den modärna teologins svar.

Vad de hedniska vittnesbörden om den historiske Jesus beträffar, så är det ett bekant och av teologerna ofta beklagat faktum att dessa äro ytterst sparsamma och av jämförelsevis sent datum. På nittiotalet av första seklet e. Kr. skrev en judisk historieskrivare Josephus sina s. k. antikviteter, vari han berättar om mordet på Jakob,

»broder till den så

kallade Kristus». Detta är den enda nämnvärda utsagan hos samtida judiska skriftställare, ty ett annat ställe hos Josephus, där Jesus skildras som »en vis man, som gjorde under och lärde människorna, varefter han korsfästes och uppstod på tredje dagen» etc, är obekant för de äldre kyrkofäderna och sålunda påtagligen en kristen förfalskning. Omkring år 120 följer den första bestämda utsagan hos en romersk historieskrivare, nämligen Tacitus, som vid relaterandet av Neros förföljelse mot de kristna, anför att »grundläggaren av denna sekt, Christus, under Tiberii regering blivit avrättad genom prokuratorn Pontius Pilatus». Även äktheten av denna torftiga notis har blivit bestridd, med vad rätt må lämnas därhän Jfr Drews, Die Christusmythe, andra uppl. (1910), s. 179.. Av övriga romerska författare är Suetonius den ende, hos vilken man finner en anspelning på en historisk figur, som möjligen kunde identifieras med evangeliernas Kristus; om kejsar Claudius berättar nämligen Suetonius, att denne fördrev från Rom »judarna som på anstiftan av Chrestus tillställde häftiga oroligheter». Stavningssättet Chrestus och Suetonius' uppfattning, att denne drev sitt spel i Rom, gör naturligtvis denna notis

fullkomligt värdelös som vittnesbörd för den historiske Jesus.

Detta är allt vad profanlitteraturen under det första århundradet efter Jesu död har att berätta om Kristus och de kristna. Bristen på icke-kristliga källor är, säger nyteologen Wernle Wernle, Källorna till Jesu liv, sid. 8., under alla omständigheter att beklaga; nu äga vi blott kristna utsagor om Jesus, och dessa måste underkastas en så mycket skarpare och strängare prövning.

»Vi vända oss då», fortsätter Wernle, »först till Paulus, den äldste kristne skriftställaren. Paulus, som kort efter Jesu död förvandlas från förföljare av de kristne till en Kristi apostel, har lämnat efter sig ett ståtligt antal äkta brev, några tillkomna knappt 20 år efter Kristi levnad.

»Men hur grundligt gäckas ej vår förväntan. Minst av allt få vi av Paulus veta något om Jesu person och liv. Om också alla hans brev gått förlorade, skulle vi ej veta mycket mindre, än vi nu veta om Jesus. Visserligen ger oss Paulus på visst sätt mer än de rikaste protokoll skulle giva oss. Vi få höra av honom, att en människa, Jesus, trots sin död på korset var i stånd att efter sin död utveckla en

sådan kraft, att en Paulus kände sig av honom kuvad, förlossad och saliggjord i en sådan grad,, att han trodde sig kunna uppdela sitt liv, liksom hela människosläktet, i tvänne delar efter synpunkten: för eller mot Jesus. Detta är ett faktum, vilket, vi må nu förklara det hur vi vilja, blott i sin egenskap av faktum framkallar vår förvåning och tvingar oss att under alla omständigheter tänka stort om Jesus (!). Men om detta ock kan giva oss mer än en detaljerad historisk beskrivning, så ersätter det dock ej denna. Vad Paulus givit oss av verklig biografi över Jesus, är mycket litet: Jesu ord om förbud beträffande äktenskapsskillnad, om rätt för apostlarna till bidrag av församlingen, berättelsen om nattvarden den natt, då han vart förrådd, sammanförandet av intygen för Jesu uppståndelse, idel tillfälliga meddelanden av aposteln till församlingarna. Man kan, som sagt, ej undgå att känna sig besviken över att Paulus ej givit oss mer av Jesu verkliga historia.» Så långt Wernle. I själva verket är denna Pauli, tystnad med hänsyn till Jesu liv och person i högsta, grad anmärkningsvärd, ja en psykologisk gåta som gränsar till det paradoxa. Man tänke sig Pauli situation: från att ha varit en kraftig Kristusfiende och en ivrig förföljare av de kristna blir han påvägen till Damaskus genom en gudomlig uppenbarelse övertygad om, att denne Kristus, som han förföljt, är guds son; därpå kommer han till Jerusalem, umgås dagligen med dem, som i livet varit denne Kristus' närmaste vänner, men visar icke det ringaste intresse för att få veta något närmare om, hur denne gud, som samtidigt varit full människa, egentligen varit beskaffad, vad han har sagt, hur han uppträtt, vad han överhuvudtaget gjort och verkat under sin levnad här på jorden Jfr Steudel, Berliner Religionsgespräch, sid. 51, och samme författares »Im Kampf um die Christusmythe» (1910). . Ej under att denna Pauli tystnad givit anledning till många mot de kristna urkundernas tillförlitlighet ganska aggressiva kommentarer!

De enda urkunderna för kännedom om Jesu person och liv, som vi kunna hålla oss till, bli alltså evangelierna. Av dessa är, enligt vad den nutida bibelforskningen med säkerhet anser sig ha påvisat, *Markusevangeliet* det äldsta; det är enligt den allmänt gängse åsikten skrivet under första århundradet, strax efter Jerusalems förstöring (omkr. år 70 e. Kr.), men stöder sig icke på personliga upplevelser, utan på redan förut befintliga källor, som gå igen i så

väl Lukas- som Matteusevangeliet. Angående

författaren till Markusevangeliet vet man ingenting med säkerhet. Enligt en gammal tradition, som härrör från den första kristna kyrkohistorikern, den som sanningsvittne mycket illa beryktade Eusebius († 340) skall ärkebiskop Papias av Hieropolis om Markusevangeliets ursprung ha yttrat följande, som han, Papias, i sin ordning fått sig berättat av presbytern Johannes: Markus, vilken i egenskap av tolk medföljde Petrus på hans missionsresor, nedskrev ur minnet vad han hört Petrus predika om Jesu liv och lära (på grekiska), medan däremot Matthæus nedskrivit Jesu ord direkt på hebreiska; sedan har lite var översatt dem, så gott de kunnat. Den Markus, som åsyftas i Papias' relation, anses av den kyrkliga traditionen vara identisk med den Johannes Markus, som omnämnes i Apostlagärningarnas tolfte och fjortonde kapitel, och vars mor var en förmögen och ansedd medlem i den första kristna församlingen (»urförsamlingen») i Jerusalem. Av denna Papiastradition är, säger teologen Jülicher Jülicher, Einleitung in das neue Testament (1906) s. 276 o. f. i varje fall så mycket sant som att författaren till Markusevangeliet lika litet som någon av de andra evangelisterna, själv varit ögonvittne till vad hanskildrat; icke ens de berättelser, som han återger, kunna, på grund av sin fantastiska sagokaraktär härröra från ögonvittnen. Markus är endast en samlare, som hopfört och ordnat de legender och sagor om Jesus, som på hans tid cirkulerade i den kristna urförsamlingen Jülicher anf. st. 278; Wernle, Källorna till Jesu livs historia (1906) s. 63. . I vad mån dessa källor övervägande varit av muntlig eller skriftlig art eller om, såsom Wellhausen, Pfleiderer m. fl. mena, ett enda arameiskt urevangelium legat till grund för Markusevangeliet, det är tvistefrågor, som naturligtvis i en framställning som denna måste lämnas obesvarade.

Markusevangeliets relativt höga ålder garanteras av en mängd omständigheter, framför allt genom den naivt ursprungliga, rent mänskliga Jesusbild, som här — i motsats till de senare evangelierna — träder en till mötes. Hos Markus är Jesus guds son endast i kraft av andebegåvningen vid dopakten, varmed detta evangelium begynner; om övernaturlig födelse och barndomshistoria har Markusevangeliet ingenting att förtälja. Jesu mor och syskon ha ingen aning om hans högre kallelse, än mindre om hans högre härkomst (Markus 3: 21,31). Hans förmåga att uträtta underverk är ingalunda oinskränkt, utan beroende på omgivningens hållning, så att han t. ex. i sin hembygd, bortsett från några enstaka lyckade kurer, ej är i stånd att åstadkomma några underverk. Markus (1: 13) berättar blott att Jesus i öknen frestades av satan, Matthæus och Lukas redogöra däremot utförligt för de konversationer, som ägt rum mellan Jesus och satan i öknen. I Markusevangeliet tillskrives Jesus ofta mänskliga affekter såsom vrede, ovilja, otålighet gent emot folkets och hans egna lärjungars oförstånd; sådana rent mänskliga drag ha däremot de senare evangelisterna avsiktligt retuscherat bort, såsom icke passande för den gudagestalt, de ville lancera. Å andra sidan är det påtagligt, att icke ens Markusevangeliet bör uppfattas som objektiv krönika, utan att det tillkommit som en tendensskrift för hednakristna, författad av en lärjunge till aposteln Paulus och med huvudsyfte att bevisa att Jesus är guds son. Vittnesbörd härom äro redan de ständigt inströdda profetiorna om hans förestående lidande och försoningsdöd, som läggas i Jesu mun, men som enligt vad nutida teologer allmänt anse, innebära en tanke, som varit Jesus själv fullkomligt främmande.Detta syfte — att bevisa Jesus vara Messias, guds son, behärskar hela Markusevangeliet och det bevis som Markus i första hand lämnar för sin sats, är underverksbeviset, varmed fordom alla kristna bevisat Jesus vara guds son. »Just därför», säger Wernle Wernle, anf. st. sid. 64., »står undret i berättelsens förgrund och träder Jesu lära så starkt tillbaka, *att vi aldrig fullt klart få reda på, vad Jesus predikat. Till följd därav är den historiska bilden starkt fördunklad, Jesu person är tecknad grotesk och bisarr.* Hans andliga höghet, härligheten och djupet av hans budskap komma ej riktigt till sin rätt, tack vare den stora underverksapparaten. Stora naturunder trängas här med läkedomsunder: stillandet av stormen, gåendet på vattnet, bespisningen av 4,000 och 5,000, förvisandet av dämonerna till svinhjorden, fördärvandet av fikonträdet. Och just dessa stora under skulle enligt Markus hava fört lärjungarna till tro på guds son. Efter det Jesus stillat stormen, fråga de: vem är då denne, eftersom vind och våg äro honom lydige? Så följer det första bespisningsundret och Jesu gång på vattnet, men de förstå ändå icke. Det andra bespisningsundret kommer; trots detta stora under begära fariséerna ett tecken från himlen, ochlärjungarna äro oroliga, så snart deras brödförråd tagit slut. Då varnar Jesus dem för fariséernas otro och bannar dem själva för deras otro, enär de trots det dubbla bespisningsundret likväl ej förstå, vem han är. Så botas den blinde, ehuru först

efter förnyad beröring. Då äntligen bryter tron fram i lärjungakretsen: Du är Messias! Precis som lärjungarna skola nu läsarna föras till tro på guds son.»

Jämte underverken, fortsätter Wernle, ur vars framställning ovanstående stycke är ett ordagrant citat, känner Markus dessutom andra bevis för att Jesus är guds son. Röster från himlen beteckna honom som guds son, dämoner, onda andar, alltså övermänskliga väsen erkänna honom vara guds helige, den högste gudens son. Detta är bevis från andevärlden. Och för att bemöta samtida kristusfienders invändning: kan en korsfäst vara guds son? låter han från en viss punkt berättelsen bli så beskaffad, att den dels genom förutsägelser av Jesus själv, dels genom anförda skriftprofetior förbereder läsaren på Jesu död och betager denna dess skräck, tills slutligen på döden följer uppståndelsen, som förvandlar förargelsen i triumf Wernle, anf. st. sid. 65..

En framställning, *som från början till slut ärbesjälad av strävan att bevisa en enda och för oss nutidsmänniskor orimlig sats, och som därvidlag som bevismaterial begagnar sig av underverkshistorier, onda andars vittnesbörd och gammaltestamentliga profetior — sådant är enligt den modärna teologins vittnesbörd det äldsta och tillförlitligaste evangeliet.* Naturligtvis skall det ingalunda bestridas, att det i Markusevangeliet även finnes relaterade händelser och yttranden av Jesus, som äro *historiskt möjliga*, men å andra sidan är det ett faktum, som även erkännes av så konservativa teologer som Hermann Hermann, Der Verkehr des Christen mit Gott (1903) s. 193., att många av de mest åskådliga och tilltalande dragen hos den historiske Jesus äro bundna till sådana underverksberättelser, vilka den historiska forskningen utan ringaste tvekan för över i de fromma sagornas värld. Inför dessa förhållanden kan man lätt nog förstå den berömde Harnacks yttrande Harnack, Sprüche und Reden Jesu (1907) s. 173. om det paradoxa i att vi å ena sidan äga denne *Markus, som sida för sida genom motsägelser, osamstämmigheter och otroliga ting bringar forskaren till förtvivlan*, och att vi å andra sidan *utan honom skulle sakna varje ledtråd och varje konkret åskådning av Jesus!*Emellertid vore det säkerligen oriktigt att betrakta Markusevangeliet såsom *endast* framsprunget ur strävan att bevisa satsen om Jesus såsom guds son; redan i detta äldsta evangelium kan man där och var spåra antydningar till att också en begynnande kyrkopolitik haft sitt ord med i laget. Som ett i denna punkt betecknande fall anför Pfleiderer Otto Pfleiderer: Das Urchristentum (2 uppl. 1902) Bd 1 s. 353 o. f. legenden om de femtusen männens bespisande med fem bröd och två fiskar (Mark. 6: 31 f.). Denna underverkshistoria måste ha spelat en framstående rol i den äldsta sagokretsen, ty den berättas av Markus i dubbel version (kap. 8: 1—9 är samma historia i något ändrad form), och vid ett senare tillfälle erinras ännu en gång om detta under. Nu finnes det visserligen i gamla testamentet förebilder till denna underverkshistoria, dels i berättelsen om underbrödet manna, och ännu påtagligare i det underbara bespisandet av hundra man genom profeten Elisas få havrebröd (II Kon. 4: 42 f.); men den vikt, som evangelisten tydligen bilägger historien, låter förstå att även något annat motiv varit med i spelet. Det var nämligen icke blott det dogmatiska intresset för ett eklatant underverk i detförflutna, utan också ett utomordentligt starkt praktiskt intresse, som här gjorde sig gällande, och om vars stora betydelse för urförsamlingen även Apostlagärningarna ge vittnesbörd. Frågan gällde med all sannolikhet, huruvida de mestadels fattiga församlingsmedlemmarna vid sina regelbundna sammankomster om kvällarne *skulle få nöja sig med ordet och gå hem hungriga*, eller om den uppbyggliga predikan skulle efterföljas av en gemensam måltid, bestridd av församlingsmedlen. Detta senare fordrade icke blott den broderliga kärleken, utan också intresset för församlingens sammanhållning, och mot de nyktra ekonomernas sparsamhetssinne, som ville låta massorna gå fastande hem (Mark. 6: 36; 8: 7), kunde man så hänvisa till Jesu eget föredöme och på den undergörande kraft, som tro och kärlek kunde förläna även åt de världsliga håvorna. Härav framgår huru redan i det äldsta evangeliet jämte den apologetiska tendensen, som behärskar det stora hela, dock gör sig gällande ett kyrkopolitiskt intresse, medan sanningsintresset här som i de övriga evangelierna fullkomligt träder i bakgrunden Jfr Jülicher, anf. arb. sid. 325: »rädsla för att såra den historiska sanningen känna evangelisterna icke».</small.

Närmast Markusevangeliet torde i ålder kommaLukasevangeliet, som av allt att döma är skrivet av en litterärt bildad hednakristen, enligt Pfleiderer i början av andra århundradet efter Kristus, enligt Jülicher Jülicher, anf. arb. sid. 295 ff. mellan år 80—110, medan Harnack Harnack, Die Apostelgeschichte (1908) sid. 217—221. Harnacks bevisföring för att

Lukasskrifterna skulle vara författade redan på sextiotalet, alltså före Jerusalems förstöring (år 70 e. Kr.), framföres av honom själv blott hypotetiskt och synes behäftad med så många av honom själv framhävda svårigheter, att det hela närmast förefaller som ett spirituellt tankeexperiment. Eget nog har den socialdemokratiske skriftställaren Max Maurenbrecher i sitt intressanta arbete »Von Nazareth nach Golgatha» (Berlin 1909), sid. 26, accepterat Harnacks hypotes som ett bevisat faktum och förlägger alltså Lukasevangeliet till år 62, vilket i sin ordning kräver en tillbakaflyttning av Markusevangeliet till på femtiotalet. Även en så konservativ teolog som Johannes Weiss medger dock i sin mot Drews riktade broschyr, att det »ej kan vara tal» om en så långt tillbakaskjuten avfattningstid för Markusevangeliet; på grunder, som knappast förefalla bevisande, förlägger Weiss denna tidpunkt till år 64—68 e. Kr. Det anförda må vara nog för att ge en föreställning om den meningsskiljaktighet, som på detta område förefinnes även mellan framstående fackmän och som Heinrich Schmidt (Die vier Evangelien, Kröners Taschenausgabe s. 192) träffande karaktäriserat med yttrandet, att det på den nytestamentliga litteraturhistoriens område knappast ges en enda sats, som icke blivit bestridd av någon framstående fackman. är böjd att förlägga tiden för Lukasevangeliets avfattande åtskilligt längre tillbaka, måhända redan på sextiotalet! Vad som i motsats till Markus utmärker Lukasevangeliets författare, är en omisskännlig litterär begåvning, som satt honom i stånd att åt den nya religionen skänka en konstnärlig form och ett poetiskt bildspråk, som än i dag kan tillfredsställa anspråkslösa sinnen. Harnack, som i en nyligen utgivenskriftHarnack, Lucas der Artzt, Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (1906) sid. 80 f. sökt visa, att Lukasevangeliets författare är identisk med den Lukas läkaren som en tid åtföljde Paulus på hans missionsresor, ger följande karaktäristik av Lukasevangeliets författare (vilken även anger sig själv som upphovsman till Apostlagärningarna): »Lukas är en skriftställare, som låter lära sig glatt, men som, så snart man ser närmare efter, som berättare har skrivit så sorglöst som knappast någon annan nytestamentlig skriftställare. På sin stil och alla formalia har han noga aktgivit — en äkta grek! — så att man måste kalla honom en språkkonstnär; men med hänsyn till innehållet har han kapitel för kapitel, där han icke själv var ögonvittne Harnack syftar härmed på apostlagärningarna; till vad som skildras i evangelierna har Lukas lika lite som Paulus varit ögonvittne., *förfarit ganska vårdslöst och har ofta skildrat alldeles förvirrat*. Det gäller såväl omevangeliet som om Apostlagärningarna. Visserligen har Overbeck i sin kommentar till den sistnämnda skriften i en skolmästrande kritik och från en spröd logiks ståndpunkt starkt överdrivit antalet hithörande fall, men det återstår dock efter avdrag av dessa överdrifter *ett förvånande stort antal motsägelser*, i Apostlagärningarna som ock i evangeliet». Harnack visar sedermera i detalj, huru Lukasevangelistens tanklöshet går så långt, att han ena ögonblicket fullkomligt har glömt vad han yttrat omedelbart förut, och detta sker icke sporadiskt, utan långa sträckor vers efter vers.

Vad Lukasevangeliets text beträffar, så *återfinnes jämt tre fjärdedelar därav hos Markus*, och nästan i samma anordning som hos honom. Här äga vi alltså, säger Harnack Lucas der Artzt, sid. 60. en omfångsrik källa, och kunna direkt jämföra originalet med plagiatet; och det visar sig då, att trots alla friheter, som Lukasevangelisten har tillåtit sig gentemot sin källa, så skimrar dock Markustextens stil, dess syntax och även dess ordval hela tiden igenom. Lukas vidtar emellertid ofta stilistiska förbättringar, glättar ut ojämnheter, utbyter vulgära uttryck mot meragranntyckta o. s. v. Men icke blott stilens skrovlighet och uttryckens vulgära prägel har Lukas retuscherat, även den Jesusbild han tecknar, är redan mera salongsmässig än Markusevangeliets Jesus. »Vår försiktige och åt alla håll förmedlande skriftställare», säger Pfleiderer Urchristentum I, sid. 464., »älskar nu en gång för alla att undvika allt, som kunde låta hans hjälte framstå som en djärv nydanare och hänsynslös kämpe mot bestående ordningar, vore det också blott judiska kultseder. Alldeles samma avsikt, nämligen att låta *alla vederbörande myndigheter rentav utfärda intyg på Jesu (och därmed Kristusförsamlingens) fullkomliga lojalitet och absoluta borgerliga ofarlighet behärskar och bestämmer även Lukas' framställning av rättsförhandlingarna vid Jesu dömande*.» Medan Markus låter Jesus intaga en trotsig och utmanande hållning, låter Lukas honom genast besvara Pilatus' fråga på ett sätt, som — egendomligt nog för resten — genast övertygar den romerske ståthållaren om den anklagades oskuld, och kommer honom att avge en högtidlig attest på detta. Även om man icke visste Kautsky, Der Ursprung des Christentums (1910) sid. 426. — Agrippa I kallar Pilatus i ett brev till Philo »en oböjlig och hänsynslöst hård karaktär» och förebrår honom »besticklighet, våldshandlingar, röverier, misshandlingar, *ständiga avrättningar utan föregången dom*, ändlösa och odrägliga grymheter». År 36 e. Kr. hemkallades han också av den romerska centralregeringen.,att Pilatus på grund av sin hänsynslösa grymhet mot judarna slutligen hemkallats till Rom, skulle ett sådant uppträdande, som det Pilatus här lägger i dagen, vara högst förunderligt hos en romersk ståthållare; hela denna

skildring av Pilatus, som i sina huvuddrag även återfinnes hos Matthæus och Johannes, är emellertid som Pfleiderer, Jülicher Einleitung zum neuen Testament, sid. 265., Wrede Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, sid. 32. m. fl. framhålla, endast ett utslag av en kyrkopolitisk opportunism, som till varje pris vill framhäva och fastslå den nya religionen som en borgerligt ofarlig, av den romerska statsmakten gärna tolererad rörelse.

I motsats till Markusevangeliets pessimism och världsfientlighet karaktäriseras Lukasevangeliet av en ljusare optimism, som präglar hela framställningen och till och med tar sig uttryck i Jesu sista ord på korset: medan dessa hos Markus utgöras av det dystra utropet: »min gud, min gud, vi har du övergivit mig?» med det därpå följande dödsskriet, låter Lukas honom dö med det tryggautropet »Fader, i dina händer befaller jag min anda» Skall man i detta samband överhuvud taget räkna med historisk trohet, så tala naturligtvis de psykologiska förutsättningarna *obetingat* för att Markusevangeliets version är den riktiga. Pfleiderer framhåller också, att den hos Markus förefintliga uppgiften, att de kringstående utropade: »han åkallar Elias», uppenbarligen beror på ett missförstånd av det arameiska »Eli, Eli, lama sabaktani», vilket i förening med hela den från kristustrons ståndpunkt synnerligen stötande innebörden av dödsropet skulle tala för att ett historiskt substrat här låge bakom Markusberättelsen.. Harnack har i en särskild »exkurs», betitlad »Lukas och glädjen» Die Apostelgeschichte, sid. 207—210. framhållit detta drag hos evangelisten och därvid påpekat att »Lukas uppenbarligen har haft sinne för den glädje, som väller fram ur en gemensam måltid, en festmåltid, och har samtidigt sett denna glädje i religiöst ljus». För kvinnorna har Lukas, som Harnack även påvisar Lucas der Artzt, sid. 109 ff., en avgjord böjelse; Lukas är den förste som i avsevärdare mängd har infört det kvinnliga elementet i den evangeliska historien — Harnack uppräknar icke mindre än 14 särskilda fall, då Lukas framför kvinnan på arenan. På samma sätt har Pfleiderer hos Lukas trott sig spåra en viss förkärlek för militärväsendet, detta på grund av denframskjutna rol, som romerska infanteri kaptener spela i hans omvändelsehistorier.

Lukas har, enligt vad Harnack framhåller, författat sin skrift för att därmed uttränga Markusevangeliet, och det är i detta hänseende rätt betecknande, att den ende apostel, om vilken Lukas berättar något ogynsamt, är just Markus; emot denne visar han en viss animositetLucas der Artzt, sid. 95 och 113.. Ännu mer betecknande för Lukas' ställning gentemot Markus torde, utom de rent stilistiska förbättringarna, de *tillägg* vara, med vilka författaren söker ge poetiskt liv och färg åt sina skildringar Angående de tillägg utöver Markus som hos Lukas av många hänföras till den s. k. talkällan jfr framställningen av Matthæusevangeliet.. Särskilt gäller detta om de förhistorier, med vilka Lukasförfattaren inleder sin Jesusbiografi, men vilkas idéinnehåll alltigenom är av hedniskt ursprung. Detta gäller i första hand sagan om Jesu övernaturliga börd genom den helige andes invasion i jungfru Maria, en saga, som fullständigt saknas hos Markus, men som har sin motsvarighet i en mängd mytiska hjältesagor och samtida legender; icke blott de gamla heroerna, utan även en mängd framstående män, som levatmitt i historiens dagsljus, trodde man sig böra tillskriva gudomlig börd; sålunda påstods det om filosofen Platon, att hans mor Periktione fått honom avlad icke av sin man, utan av guden Apollon, Alexander den store och Scipio Africanus troddes vara söner av Zeus, Augustus av Apollo o. s. v. Även den indiske frälsaren Gautama Sakyamuni har på ett övernaturligt sätt fötts av den jungfruliga drottningen Maja, i vars kropp det himmelska andeväsendet Buddha, obefläckad och obefläckande, ingått. Även vid Gautamas födelse strålade överjordiskt ljus, och änglaskaror uppenbarade sig, som med lovsånger prisade barnet, som skulle bringa världen frälsning, fröjd och frid åt alla kreatur och försona gud med mänskligheten.

Huruvida de sist anförda likheterna mellan den evangeliska och den indiska sagokretsen beror på någon inbördes påverkan, torde emellertid vara ovisst, enär samma motiv återfinnes i åtskilliga andra religioners urkunder. Detta hindrar emellertid icke, att efter all sannolikhet en icke obetydlig del av de evangeliska berättelserna, och just sådana, som utmärka sig för konkret-anekdotiska drag och sålunda borde besitta stark historisk beviskraft, äga så påfallande motsvarigheter i den gammalindiskalegendlitteraturen, att deras natur av andra handens långods ej längre kan betvivlas.

Uttalanden i denna riktning ha framkommit redan för fyrtio år sedan, men ha då ofta varit så okritiska och fantastiskt färgade, att de ej kunnat tas på allvar av den vetenskapliga forskningen. Till denna kategori hör t. ex. fransmannen Jacolliots påstående, att Jesus under tiden från sitt tolfte till sitt trettionde år studerat i Egypten och Indien under ledning av buddhistiska munkar och efter slutad lärotid återvänt till sitt fosterland för att predika

frälsningens evangelium för sitt folk. Liknande åsikter ha framställts av Notovitch, Plange, Burnouf m. fl., men utan att vinna vetenskapsmännens gehör. Först Leipzigerfilosofen Seydel var det förbehållet, att på mitten av åttiotalet framkomma med sådant bevismaterial, att det indiska inflytandet på de kristna evangelierna ej längre kunde bestridas. Seydels forskningar ha nyligen reviderats och fullständigats av den holländske teologen van den Bergh van Eysinga, vars verk »Indiska inflytanden på evangeliska berättelser» ligger till grund för den följande framställningen. Det förhållandet att van Eysingas arbete utgivits i en av de tyska teologerna Bousset och Gunkel redigerad skriftserie samt försetts meden gillande efterskrift av den berömde indologen prof. Ernst Kuhn i München är en tillräcklig borgen för att van Eysingas här uttalade åsikter i stort sett äro vetenskapligt oantastliga.

van Eysinga fördelar sitt material på tre avdelningar, av vilka den första innehåller sådana evangeliska berättelser, vilkas överensstämmelse med indiska legender är så slående, att en påverkan *måste* antagas ha ägt rum. Den andra avdelningen omfattar evangeliska sagor, som röja vissa likheter med partier i de indiska urkunderna, men där en påverkan ej kan anses bevisad, i vissa fall icke ens är trolig. I den tredje avdelningen uppföras sådana ställen ur den kristna kyrkans apokryfiska Med apokryfiska skrifter menar man kristligt-religiösa uppbyggelseskrifter, författade under första århundradena av vår tidräkning, men som av vissa skäl (bristande »äkthet», alltför vidunderligt innehåll o. s. v.) ej befunnits värdiga att upptagas i den skriftsamling, som går under namnet »Nya testamentet». skrifter, som röja en påtaglig släktskap med den indiska sagovärlden och sålunda principiellt tillhöra samma grupp som de i första avdelningen upptagna skriftställena.

En överensstämmelse mellan evangeliska och indiska legender behöver naturligtvis icke i och försig bevisa, att den *kristna* versionen är långods, då ju, rent logiskt sett, motsatsen lika väl är tänkbar. En uppmärksam granskning av den indiska och den kristna versionen av samma legend visar emellertid ofta att den kristna berättelsen innehåller ett eller flera osannolika, stundom alldeles meningslösa moment, medan däremot den indiska versionen otvunget infogar sig i de givna historiska förhållandena. Detta är, som Bergh van Eysinga utförligt påvisar, bland annat fallet med Simeonlegenden, med berättelsen om kvinnans saligprisande av Jesu moder, Petri gående på vattnet, den samaritanska kvinnan o. s. v., alltsammans evangeliska berättelser, som ha sina motsvarigheter i indiska legender, men som i den kristna versionen samtliga lida av inre osannolikheter. Absolut avgörande härvidlag är emellertid det förhållandet, att den indiska urkundsamling, Lalita Vistara, i vilken man finner de flesta parallellerna till evangelielegenderna, bevisligen är vida äldre än nya testamentet, då den översattes till kinesiskan redan år 54 efter Kristi födelse. Även beträffande andra indiska urkunder, som innehålla parallellställen till evangelierna, vet man med säkerhet, att de äro äldre än dessa.

För att ge en föreställning om det intimasamband, som ofta råder mellan det evangeliska långodset och det indiska originalet må ett par exempel anföras.

Ett av de mest bekanta evangelieställena utgör just den nyss anförda legenden om den gamle Simeon. Hos evangelisten Lukas heter det om honom att han var »en rättfärdig och from man, som väntade efter Israels tröst»; denne man kommer »av andens tillskyndelse» till templet, och då han får se Jesusgossen, »tog han honom i sin famn, lovade gud och sade: Herre, nu låter du din tjänare fara i frid, ty mina ögon hava sett din frälsning, vilken du berett inför alla folk: ett ljus till hedningarnas upplysning och ditt folk Israel till pris».

I sjunde kapitlet av den indiska Lalita Vistara heter Simeon Asita och beskrives som »en vis och helig man, försänkt i djup meditation». Denne Asita kommer, »driven av sin övernaturliga kraft», till Buddhapalatset, och då han får se den unge kungasonen »trycker han honom till sitt bröst» och blir stående tankfull; därpå säger han om sig själv: »nu är min tid att dö kommen», och om den unge Buddha: »han skall lysa som en kunskapens sol för att skingra villfarelsens mörker i världen, han skall skänka alla ett evigt ljus, glansen av denfullkomliga visdomens sol». Likheten med Lukasevangelistens berättelse är ju lika påtaglig som det är säkert att lånet här ligger på den kristna sidan.

Legenden om Jesu frestelse av djävulen har i de indiska urkunderna en motsvarighet, som visar mycket detaljerade överensstämmelser. I båda fallen föregås frestelsen av ett förhärligande: hos evangelisterna omtalas *dopet* och röster från himmelen; i Lalita Vistara tar Buddha ett *bad* i floden, sätter sig vid foten av ett träd och

beslutar att icke stiga upp förr än den inre upplysningen kommit honom till del, varpå himmelens invånare utbrista i obeskrivlig fröjd. I båda fallen försiggår frestelsen i ensamheten, så väl Jesus som Buddha ha omedelbart innan de frestas undergått en lång fastetid, och deras hunger lämnar djävulen en angreppspunkt; i båda fallen drar han sina färde med oförrättat ärende, men väntar på ett gynnsammare tillfälle. Både Jesus och Buddha hyllas efter segern, den förre av änglarna, den senare av gudar och djur.

Ett ställe i evangelierna, som — i likhet med så många andra stycken i dessa skrifter — verkar som en senare inskjuten tillsats, är Lukasevangelistens berättelse om kvinnan, vilken — då Jesus talar om den orena anden, som går och tager med sig sjuandra andar, som äro värre än han själv, så att människans sista varder värre än det första — hänförd utbrister: »salig är den kved, som har burit dig och de spenar, som du har diat». Denna underliga entusiasm kommer emellertid i sitt rätta ljus, när man erfar, att den indiska urkunden Nidanakatha innehåller en berättelse om en jungfru, som då hon får se Buddha, hänryckt över hans skönhet och majestät tillropar honom alldeles samma hyllningsord, som de, med vilka den evangeliska kvinnan hyllar Jesus, — varpå Buddha liksom Jesus yttrar en religiös sentens utan att fästa sig vid hyllningen som sådan.

Ett särskilt intresse knyter sig till den allbekanta historien om *änkans skärv*. I själva verket är denna formulering oriktig, ty både hos Markus (12: 41—44) och hos Lukas (21: 1—4) talas tydligt om *två* skärvar. Denna egenhet återfinnes också i det indiska originalet, som i den kinesiska översättningen av Asvagoscha har följande lydelse: En änka kommer till en religiös församling, bespisas där och utbrister tacksamt: »medan andra skänka kostbara ting, har jag stackare ingenting att ge». Då kommer hon ihåg, att hon dock äger *två* kopparmynt, som hon kort förut funnit på en gödselhög, och dessa offrarhon med glädje. Översteprästen, som ser till hjärtat och icke till det yttre, prisar den fattiga kvinnans fromma sinnelag, som väger mera än de andras rika gåvor o. s. v. Även i detta fall kan det bevisas, att den indiska legenden är av äldre datum än den kristna. För övrigt finns det i den gammalindiska litteraturen ännu en version av samma legend: en fattig kvinna köper för två hoptiggda penningar olja, som hon påtänder till Buddhas ära och hennes lampa utstrålar då ett klarare ljus än alla de andras.

En av de kristna legender, som vår tids teologer beteckna som synnerligen »anstötlig», d. v. s. oförenlig med de enklaste krav på sunt förnuft, är berättelsen om Jesu gående på vattnet. I Matth. 14: 26—32 heter det, att lärjungarne blevo bestörta, när de fingo se Jesus komma gående på vattnet, men att Petrus tilltalade honom: »Herre, är det du, så bjud mig komma till dig på vattnet». Jesus svarar »kom», varpå Petrus stiger ur båten och går på vattnet till Jesus. »Men», fortsätter berättelsen, »*när han såg vädret*, blev han förskräckt, och då han begynte sjunka ropade han och sade: Herre, hjälp mig. Och strax räckte Jesus ut handen och fattade i honom och sade till honom: klentrogne,varför tvivlar du?» I de indiska Jatakas, som äro folkliga berättelser med moralisk tendens och som till största delen med säkerhet äro författade i förkristlig tid, berättas det om en *utvald lärjunge*, en from och troende själ, som vandrar försjunken i djupa betraktelser över Buddha, och när han kommer till en flod, går han ut på vattnet utan att hans fötter sjunka; men då han är mitt på floden, *märker han vågorna*, hans extas ger efter, och hans fot börjar sjunka. Då försätter han sig åter i hög stämning och går på nytt över vattnet. De överensstämmande dragen i den kristna och den indiska legenden äro så påfallande, att van Eysinga anser ett lån från evangelistens sida högst sannolikt.

Ett annat exempel:

I Johannesevangeliets sjunde kapitel, vers 38, utropar Jesus: »den som tror på mig, av hans liv skola, såsom skriften sagt, flyta strömmar av levande vatten». Detta yttrande är så mycket märkligare som ett sådant skriftställe faktiskt icke finnes i gamla testamentet. Däremot innehålla de indiska urkunderna påtagliga parallellställen; om Tathagata säges det att »ur hans liv går det strömmar av vatten», och om Buddha berättas det att han »låter eld och vatten framgå ur sitt liv» för att omvända de otroende.Bland andra evangelieställen, till vilka man finner omisskänneliga förebilder i de indiska urkunderna, kunna anföras berättelsen om den samaritanska kvinnan, om den tolvårige Jesus i templet, om Jesu dröjsmål att låta döpa sig, andra Petrusbrevets förkunnelse av världsbranden och den därtill anknutna botpredikan o. s. v. Även i de apokryfiska evangelierna finnas åtskilliga partier, som av allt att döma äro indiskt långods, t. ex. berättelsen om Jesu lysande i moderlivet,

järtecknen vid hans födelse, den hyllning som träd och gudabilder visa honom, hans första skolbesök; alla dessa drag återfinnas nämligen i den indiska Buddhalegenden, vilken efter de främsta auktoriteters åsikt tagit fast gestalt redan *före Kristi födelse*.

Det är emellertid, som van Eysinga framhåller, tydligt att ett *absolut* bevis — i juridisk mening — för att ett indiskt inflytande av den nu berörda arten ägt rum, ej kan presteras. Men indicierna äro så starka, att endast den mest förhärdade ortodoxien kan känna lust att bestrida beviskraften. Ty utom den sakliga överensstämmelsen mellan de båda legendkretsarna samt de indiska urkundernas högre ålder finns det även en annan omständighet, som talar för att den indiska versionen är denursprungliga, den kristna däremot en senare bearbetning. Det är det förhållandet, att en hel rad av de kristna legenderna, såsom van Eysinga i detalj uppvisar, dels äro behäftade med inre motsägelser, dels röja drag, som äro främmande för den omgivning, där kristendomen uppstod, medan däremot de buddhistiska legenderna otvunget infoga sig i den indiska miljön. Att samfärdseln mellan Indien och de länder, där de första kristna församlingarna uppstodo, redan vid vår tidräknings början varit så livlig, att en andlig växelverkan av den här berörda arten mycket väl kan ha ägt rum, är ett faktum som numera erkännes av alla på detta område kompetenta forskare.

Liksom Lukasevangeliet, men i märkbart högre grad, visar Matthæusevangeliet oss en Jesusgestalt, vars egenskaper stegrats till det övermänskliga, eller rättare till det gudomliga. När t. ex. Markus låter Jesus säga: »Vi kallar du mig god? Ingen är god utan Gud allena», så lyder samma ställe hos Matthæus: »Varför frågar du mig om det goda? *En* är den gode», varigenom det direkta avböjandet av epitetet god från Jesu sida undvikes. När Markussäger att Jesus i sin hemtrakt ej kunde göra något större antal underverk, förvandlar Matthæus detta till att han ej *ville* etc; när Markus låter honom hela *många* sjuka, heter det hos Matthæus att han helade *alla* sjuka, som från när och fjärran fördes till honom, och när Jesus förbannar fikonträdet, så finna lärjungarna enligt Markus trädet förtorkat *nästa morgon*, hos Matthæus torkar det *ögonblickligen*. Hos Markus bespisas ena gången fyratusen, andra gången femtusen män, Matthæus tillfogar uttryckligen *»utom kvinnor och barn»*. I Gerasenerlandet utdriver Jesus en legion onda andar ur *en* besatt, enligt Matthæus däremot ur *två* besatta, varpå dämonerna med Jesu tillåtelse fara in i en hjord på två tusen svin, vilka genast störta sig i havet — »begreiflicherweise zum Schrecken der schwer beschädigten Besitzer», kommenterar Jülicher Einleitung in das Neue Testament, sid. 326.. — Därjämte har Matthæus även företagit ändringar för att få profetiorna uppfyllda. Hos Markus berättas det, att man före korsfästningen erbjudit Jesus kryddat vin, vilket påtagligen var en akt av humanitet, som åsyftade delinkventens bedövning. Hos Matthæus är denna notis ändrad till att man bjudit Jesus en blandning av ättika och galla, somJesus efter att ha smakat vägrade att dricka, påtagligen på grund av dess vidriga smak. Förklaringen till Matthæi ändringar finner man emellertid i gamla testamentet, nämligen i Psaltaren 69: 22, där det heter: »de giva mig galla att äta och ättika att dricka», och härav har då Matthæus fabricerat den underliga mixtur, som han låter räckas Jesus i stället för kryddvinet.

Samtidigt med att det övermänskliga hos Jesus på detta sätt stegras upp till det gudomliga, finner man hos Matthæus på flera punkter en mildring och en avtrubbning av Jesu läror och föreskrifter, som vittnar om att Matthæusevangeliet härrör från den tid, då den kristna församlingen ej längre enbart utgjordes av fattiga och förtryckta, utan även i sig upptagit förmögna och borgerligt aktade element, vilkas känslor det ej gick an att stöta. Medan man hos Lukas möter det rigoristiska Jesusordet:: »sammalunda var och en av eder, som icke försakar allt vad han äger, han kan icke vara min. lärjunge» (14: 33), så mildrar Matthæus detta till Pfleiderer, Urchristentum, I, sid. 560—561.: »*Om du vill vara fullkomlig*, så sälj det du äger» etc, därmed öppnande dörren för den kyrkliga kompromiss, som räddar situationen genom att skiljapå en högre asketisk sedlighet och en lägre, mera mänsklig, men även den respekterad av gud. Medan saligprisandet hos Lukas gäller de fattiga och hungrande, under vilken benämning vi visserligen ha att tänka oss fromma, men därför också i bokstavlig mening fattiga och nödlidande, har Matthæus ändrat detta till »andligen fattiga» och »de som hungra och törsta efter rättfärdighet», varvid naturligtvis samtidigt den dem lovade mättningen undergår en motsvarande förändring. Denna ändring är enligt Pfleiderer Urchristentum, I, sid. 560 ff. ett anmärkningsvärt vittnesbörd angående den omvandling av den sociala

stämningen och ställningen hos en kyrka, som inom sig redan ägde talrika medlemmar ur de besittande klasserna och var på väg att utveckla sig till den katolska världskyrkan. Från denna synpunkt förstår man också, varför Matthæus ej medtagit den vackra berättelsen om änkans skärv och likaledes utelämnat maningen att i arvstrider ej anlita domaren (Luk. 12: 13 f.). Denna *kyrkliga opportunism*, säger Pfleiderer Anf. arb., sid. 605., som sluter kompromisser mellan den entusiastiska begynnelsens abstrakta ideal och det mänskliga samhällets reala livsbetingelser, är detosvikliga tecknet på ett tidsläge, som ligger vida längre än Lukas bort från den apostoliska urtiden.

Härmed är i grunden redan svaret givet på frågan angående Matthæusevangeliets ålder. Jülicher Einleitung in das neue Testament, sid. 265. menar också att tidpunkten omkring år 100 e. Kr. passar bäst på grund av kyrkans allmänna läge: å ena sidan känner hon sig som världskyrka, å andra sidan ser hon sin existens hotad genom de hedniska maktägarne; härmed kommer han tydligen Pfleiderers åsikt mycket nära. Vida svårare synes det vara att avgöra, vem som är författaren; att det icke kan vara aposteln Matthæus är utan vidare självklart, det troliga är, menar Pfleiderer, att detta evangelium alls icke är ett värk av en författare, utan att det framgått ur flera generationers samarbete. Liksom Lukasevangeliet innehåller även Matthæusevangeliet till omkring ¾ stoff från Markusevangeliet; därjämte finnes hos Matthæus en del material, som saknas hos Markus men återfinnes hos Lukas, och som huvudsakligen utgöres av *yttranden*, fällda av Jesus. Till grund för dessa beståndsdelar skulle enligt vad flera ansedda forskare, bland dem Harnack och Jülicher antaga, ligga en särskild, påarameiska författad urkund, den s. k. talkällan, som måhända just vore den urkund, som presbytern Johannes åsyftade, då han till ärkebiskop Papias yttrade (jfr sid. 28) att Matthæus på hebreiska nedskrivit Herrens ord. För vår kunskap om Jesu liv, hans utveckling och öden är emellertid detta plus, som Matthæus och Lukas äga utöver Markus, fullkomligt värdelöst.

Det samma gäller i ännu högre grad om Johannesevangeliet. Även om detta evangelium ej skulle vara författat så sent som Pfleiderer och andra antaga, år 140 e. Kr., utan ett par årtionden tidigare, så synas dock alla den vetenskapliga teologins representanter numera vara ense om att Johannesevangeliet ej kan tillmätas det ringaste värde som historisk urkund, när det gäller att skaffa material till kännedomen av den historiske Jesus av Nazareth. Under sådana omständigheter ha vi ingen anledning att i detta samband sysselsätta oss med detta evangelium, som på sin tid icke blott av Luther, utan även av religionsfilosofen Schleiermacher betraktades som »det fina huvudevangeliet».

* * *Innan vi gå vidare, torde det emellertid vara skäl att med några ord beröra en fråga av mera *teknisk-historisk art*, den frågan nämligen, *i vad skick* de urkunder, på vilka kristenheten grundar sin uppfattning av Jesus av Nazareth, blivit oss överantvardade. Huru gamla äro de äldsta evangeliemanuskripten vi äga, och hur pass stor garanti ha vi för att dessa i korrekt form återge texten i originalskrifterna?

Den första frågan kan besvaras lätt nog: de äldsta handskrifter vi äga av evangelierna (de s. k. Codex Sinaiticus och Vaticanus) förskriva sig båda från *mitten av fjärde århundradet;* de två övriga av huvudtexterna (Alexandrinus och Cod. Ephraemi Syri rescriptus) gå ända fram till senare hälften av femte århundradet. Dryga tvåhundrafemtio år ha alltså förflutit mellan den tidpunkt, då de ursprungliga evangelietexterna nedskrevos och den tid, då de oss tillgängliga dokumenten förfärdigades. Hur många generationer av avskrifter, som ligga mellan det ursprungliga Markusmanuskriptet och Codex Sinaiticus, därom veta vi ingenting.

Däremot veta vi åtskilligt om de öden evangelietexterna i stort sett undergått från sin uppkomst intill år 1500. Den nytestamentliga textens historiaunder denna tid är, säger Jülicher Einleitung in das neue Testament, sid. 537., *historien om dess fördärv*, eller på sin höjd om förolyckade försök att hejda fördärvet. Där mångfaldigandet av en skrift icke sker på mekanisk väg utan genom människor, där kommer avskriften alltid att till innehållet något avvika från förebilden, varje ny avskrift medför nya fel, och i betraktande av den otaliga mängden av manuskript, i vilka de nytestamentliga skrifterna föreligga, är det ej underligt att en överensstämmelse mellan samtliga texter knappast kan konstateras med avseende på hälften av orden. Den pinsamma, om varje bokstav och skiljetecken bekymrade noggrannhet, varmed judendomen har fortplantat det gamla testamentets masoretiska

text, har aldrig kommit Nya testamentet till del; just i den viktigaste perioden, under de första århundradena, har man behandlat ordalydelsen med en på bokstavstrons ståndpunkt obegriplig frihet; och när slutligen bokstavens helighet hade inträngt i det allmänna medvetandet, och man på allvar mödade sig om korrekta avskrifter, var det för sent; följden blev, att herraväldet sålunda tillföll en synnerligen korrumperad text.

De olika läsarterna, fortsätter Jülicher, äro allratalrikast i evangelierna, enär dessa oftast blivit avskrivna. De sträcka sig till skiljetecken Den äldsta handskriften, Codex Sinaiticus, är, som avtrycket i slutet av boken visar, skriven utan skiljetecken, utan mellanrum mellan orden och med idel stora bokstäver, samt med en mängd förkortningar, såsom mskr i st. f. människor, fr. i st. f. fader o. s. v., bokstäver, ord, satsdelar, satser, ja hela avdelningar, och bestå i förväxlingar, omflyttningar, utelämningar och tillsatser och äro mest uppkomna oavsiktligt, vilket ej är detsamma som av förbiseende, men också — och det gäller just de äldsta och viktigaste — med avsikt. Redan Origenes klagar över att man ej kan lita på någon bestämd handskrift, endast genom jämförelse mellan flera texter hoppas han kunna nå fram till den äkta apostoliska meningen. Även Augustinus kan ej neka till att skriftens andemening stundom störs av läsarternas felaktigheter, men han är optimist nog att på denna punkt hoppas på klarhet och reda genom teologernas metodiska arbete.

Av de i texterna inkomna felaktigheterna äro i allmänhet, yttrar Jūlicher, vars framställning vi här alltjämt följa, de *oavsiktliga* i regeln de oskyldigare. Rena skrivfel eller minnesfel ha minsta utsikten att slå sig igenom, värre äro redan sådana fel, som uppkomma därigenom, att avskrivaren,visserligen utan att praktisera någon avsikt att om-modellera texten efter sin egen dialekt, å andra sidan icke gjort sig någon möda att hålla texten fri från denna; resultatet,har blivit en brokig blandning av former: den attiska korrektheten vid sidan om barbariet; hur vill man då söka återfinna den ursprungliga skriftens former? — På gränsen mellan avsiktliga och oavsiktliga ändringar komma sådana som bestå av textblandningar och inskjutningar. I evangelierna, där samma historia ofta berättas två, tre, fyra gånger, kunde ett inträngande av det ena referatets beståndsdelar i det andra knappast undvikas; avskrivarnas minne skulle varit mer än impotent, om icke ett sådant inflytande gjort sig gällande, och vilken mängd av sådana fall uppvisar icke den textkritiska apparaten på varje sida av evangelium! Det vanligaste är att Markus, Lukas och väl också Johannes få sig påtvungna Matthæi formulering, men det finns också exempel på motsatsen. Men även i andra hänseenden behandlar man dessa texter i deras yngsta stadium med en sorglöshet, som efter deras kanonisation måste synas som en förbrytelse; man stryker överflödiga ting, skjuter in förklarande tillsatser, livar upp texten med att stryka på friska färger; ickeBILAGA

TILL

KRISTENDOMEN FÖRR OCH NU

För att göra arbetets innehåll lättare tillgängligt för den del av allmänheten, som ej är förtrogen med de använda facktermerna och lånorden, bifogas följande

ORDFÖRKLARING:

Abbot, klosterföreståndare.

abderitisk, avita, förvänd.

abstrakt, förallmänligad (motsats konkret), svårfattlig.

acceptera, taga för gott.

adept, lärjunge av en svårlärd konst eller vetenskap.

antagonism, stridighet, motsättning.

antecedentia, en persons föregående liv.

anticipera, förutsätta.

antik, gammal, tillhörande (den klassiska) forntiden.

antropocentrisk (världsåskådning), anser världen vara skapad för människans skull.

apart, säregen.

apokalyps, uppenbarelse.

apologet, försvarare av kristendomen.

argument, bevis.

astralgud, stjärn- eller solgud.

astrologi, stjärntydningskonst, förment vetenskap, som av himlakropparnas ställning tror sig kunna förutsäga människors öde.

astronomi, vetenskapen om himlakropparnas rörelser och beskaffenhet.

Bisarr, besynnerlig, befängd.

Clairvoyant, fjärrskådande.

celibat, ogift stånd.

Decennium, årtionde.

definitiv, bestämd, avgörande.

diakon, djäkne, biskopsbiträde, hjälppräst.

diaspora, förskingring, använt om de utom Palestina kringspridda judarna.

Effektiv, verksam.

eklatant, glänsande, tydlig.

elegisk, vemodig.

elit, urval, de bästa av en klass eller grupp.

emanation, utströmning, utflöde.

eskatologi, läran om de yttersta tingen.

esoterisk, hemlig, avsedd för de utvalda (motsats *exoterisk*).

etik, sedelära.

etisk, hörande till sedeläran.

eudämonism, läran om lycksaligheten som det högsta goda.

exakthet, noggrannhet.

excess, ytterlighet, utsvävning.

exkommunicera, bannlysa.

exotisk, utländsk, främmande.

expansion, utvidgning, utbredning.

Fiktion, föreställning utan motsvarighet i verkligheten.

frekvens, tillopp, talrikhet.

Geocentrisk (världsåskådning), anser jorden som världens medelpunkt.

gnosticism, kristen »irrlära» med dragning åt mysticism, och anspråk på att tränga djupare in i den religiösa sanningen än mängdens på auktoritetstro grundade uppfattning.

goët, trollkarl, andebesvärjare.

grandios, storartad.

grotesk, vidunderlig.

Heterogen, olikartad (motsats homogen).

heteronomi, beteckning för den osjälvständiga moral, som icke gör människans eget samvete, utan av andra givna lagbud till högsta rättesnöret för handlandet.

homilie, bibelförklaring i predikoform.

häresi, kätteri.

Ignorant, okunnig, obildad person.

ignorera, avsiktligt förbise.

illiterat, olärd.

imperativ, bud, befallning.

individualism, livsåskådning, som lägger huvudvikten på den enskilda varelsen.

inkommensurabel, ojämförlig med.

interpolera, inskjuta (ett ord).

invasion, infall, inträngande.

Kanonisera, högtidligt förklara helig.

kategorisk, ovillkorlig.

kausalssammanhang, orsakssammanhang.

kollaps, förolyckande, urspårning.

kollidera, råka i strid med.

kommunion, nattvardsgång.

komplex, sammanfattning, sammansatt sak.

konglomerat, egentligen bergart, bestående av sammankittade, rundade stycken, även använt i bildlig mening som sammangyttring.

konkret, verklig, individuell, kroppslig (motsats abstrakt).

kontakt, beröring.

kontinuitet, oavbruten följd.

kosmisk, som angår hela världsalltet.

kosmopolit, världsborgare.

kristologi, läran om Kristi person.

kryptogam, som fortplantar sig i det fördolda.

kult, yttre form för gudsdyrkan.

Legat, sändebud.

liturgi, gudstjänstordning.

Magi, häxeri, läran om trollkonst.

manifestation, uppenbarelse.

merkantil, hörande till handeln.

metafysik, vetenskap om allt varas yttersta grunder.

mirakel, underverk.

monoteism, tron på *en* gud (motsats polyteism).

mysterie, hemlig gudstjänst.

Narkotisera, bedöva.

neofyt, nydöpt trosförvant.

Ortodox, renlärig, (motsats *heterodox*, irrlärig).

Paradox, stridande mot allmänna föreställningssättet, skenbart orimlig.

paralysera, förlama.

pessimistisk, böjd för att se allting i svart.

polyteism, tron på flera gudar.

pompös, ståtlig.

predestinerad, förutbestämd.

primitiv, ursprunglig, outvecklad.

profan, världslig (motsatt till helig).

proteusartad, som ständigt skiftar gestalt.

psykologi, vetenskapen om själslivet.

pubertet, manbarhet.

Retorisk, talarmässig, som lägger huvudvikten vid talets yttre form.

retuschera, förbättra, hjälpa upp medels ändringar.

Sanktionera, stadfästa.

skolastiker, eg. skollärde, filosofer under medeltiden, som sökte bringa kyrkans läror i samklang med förnuftet.

stereotyp, ständigt lika.

subjektiv, som har sin grund i den tänkandes individuella natur (motsats *objektiv*, opartisk).

supranaturalism, världsåskådning, enligt vilken det naturliga orsakssammanhangets förlopp tidtals ändras genom övernaturligt ingripande (av en gud).

synoptiker, de tre första evangelisterna (Markus, Lukas, Matthæus).

syntax, ordfogningslära, satslära.

Teodicé, försök att rättfärdiga gud från skulden till det onda.

tolerans, fördragsamher.

totalitet, helhet.

tribunal, domstol.

Vegetation, växtlighet.

vulgär, vanlig, vardaglig, tarvlig.

---

därför att man föresatt sig att utge en förbättrad upplaga, utan därför att man härmed stegrade den egna känslan av det evangeliska ordets verkningsfullhet, och det var dock huvudsaken. — Härtill sälla sig sedan år 200 en mängd *avsiktligt* företagna ändringar, som i regeln haft god utsikt att slå igenom, och som vanligen bestå i undanrödjandet av »anstötliga» eller dogmvidriga ting, ofta berörande centrala trossatser såsom Jesu övernaturliga födelse o. s. v. Ibland äro dessa anstötligheter av mera formell natur, det stred mot det kyrkliga intresset att dess store män talade ett vulgärt gatspråk; stundom låg det anstötliga på det moraliska planet, såsom

då Jesus i Joh. 7: 8 yttrar: »Jag går icke ner till Jerusalem» — och dock gör han det; här skrev man helt enkelt »jag går *ännu* icke ner», och så var den saken klar.

Det faktum, att den nytestamentliga texten under första perioden av sin utveckling har undergått starka förändringar och delvis varit utsatt för en *formlig förvildning*, kan, säger Jiülicher, endast okunnigheten förneka. För dogmatiken betyder detta ett svårt trångmål, enär *missbildningarna inom kyrkan ha hållits lika heliga, som det äkta.* Om det kan konstateras 30,000 eller 100,000 olika läsarter i NyaTestamentets manuskript, betyder föga; men av högsta betydelse är det faktum, att den kristna kyrkan i många århundraden har levat *trots* en starkt korrumperad text och *av* en sådan; en fullkomligt felfri kommer den heller aldrig att äga.

***

Efter denna utvikning återknyta vi den ursprungliga tråden för att i mera översiktlig form få ett svar på frågan: hur mycket anser sig våra dagars teologiska vetenskap överhuvudtaget veta om den historiske Jesus av Nazareth?

Några yttranden av vår tids mest representativa teologer må tjäna som svar, varvid icke blott den liberala teologins målsmän, utan även röster från det ortodoxa lägret skola komma till tals.

En av de främsta auktoriteterna på detta område, den redan förut citerade Paul WernleKällorna för Jesu liv, sid. 46., sammanfattar resultatet av sina hithörande undersökningar på följande sätt:

Vi kunna med ledning av dessa äldsta källor ej *skriva en biografi, ett s. k. »Jesu liv»*. Detta hade dock varit möjligt, om Mark. vore en historiskt avfattad skrift, och om Jesu tal verkligen hördehemma på de ställen, där de infogats av Matth. eller Luk. Men nu visade det sig ju, att talen i sin källa saknade varje fixerad tid, och att Mark. blott är en samlare av spridda traditioner, som han, enligt förmodan, var den förste att förena till ett helt. Han själv saknade därvid varje kännedom om lokala förhållanden och även uppfattningen av Jesu livs timliga förlopp. Om nu Mark. som historiker lämnar oss i sticket, hur skulle då vi i dag veta något bättre! Följaktligen veta vi blott om ett ytterst ringa antal av Jesu ord, var och när de uttalats. Därmed försvinner ock möjligheten att bestämma Jesu inre utveckling. Varje försök att skilja mellan en galileisk period i Jesu liv och en jerusalemisk svävar fullständigt i luften. En fast punkt är, att Messiastron i lärjungekretsen yttrade sig ej i början utan först senare, vid ett visst bestämt tillfälle. Vi våga ock sluta till av Mark., att Jesus ej från början anade sin snara död. Den äldsta, säkra traditionen når upp till det tillfället, då Petrus och hans kamrater slöto sig till Jesus. Det fattas oss ej dyrbart historiskt strömaterial, ej byggnadsstenar till ett Jesu liv; de äro rikligt för handen. Men byggnadsplanen har gått förlorad, är omöjlig att finna, emedan redan de äldsta lärjungarna ej lade någon vikt därvid, utan snarare fäste sig vid enstaka ord och gärningar, i den mån dessa väckte tro på Jesus.

Detta är nu i och för sig ej en så stor skada, *om vi blott tillräckligt klart kunde komma underfund med vad Jesus i huvudsak ville och gjorde. Men här stöta vi på den sista, den största svårigheten.*

Vi sade, att den sista instansen, som vi nådde vid en prövning av källorna, äro de *äldsta traditioner*, som Mark. och talkällan samlat och Matth.och Luk. bevarat. Men traditioner äro nu alltid något annat än Jesus själv. De erbjuda möjligheter till uppblandning och ombildning. De återspegla närmast de *äldste kristnes tro*, en tro, som vuxit till under loppet av fyra årtionden och även ombildat sig. *Emellan Jesus och oss befinner sig alltid urförsamlingens tro såsom närmaste forskningsobjekt.*

Därav följer, att i alla de punkter, med avseende på vilka urförsamlingens tro ej stadgat sig, vi ha den största svårighet att begripa Jesus själv. Dessa punkter äro: *kristologi, framtidsbilder, tron på underverk, ställningen till lagen och nationen.* Straxt möta vi i spekulationen över Jesus de stora titlarna: Kristus, Guds son, Människoson. Vi se, hur urförsamlingen sökte göra klar för sig Jesu person genom dessa titlar och detta på grundvalen av sin uppståndelsetro, som med ett slag omgav denna person med en underbar gloria. *Men hur Jesus själv ställde sig till dessa åskådningar, förstå vi ej på långt när så bra.* Det vore att gå för långt kanske att vilja frånkänna honom tron på hans messiasskap, men hur och sedan vilket ögonblick han betraktade sig som Messias, vad han verkligen

menade därmed, om han kallade sig guds son och i vilken mening, om titeln Människoson härrör från honom själv, om han bestämt lovat återkomma, allt detta är frågor, som vi blott delvis och tillnärmelsevis kunna besvara, just emedan vi närmast känna blott urförsamlingens tro. För urförsamlingen förbinda sig Jesu död och hans uppståndelse med hans messiasvärdighet; den lidande Messias, det är kristen bekännelse. Hur har Jesus själv tänkt därom? Har han så bestämt förutsagt sin död? Hur har han uppfattat denna? Detta låter lättare fråga sig än besvara. Alla Jesu tankar över hans döds värde ochnödvändighet äro närmast urförsamlingens tankar; blott dessa känna vi bestämt. Om Jesus själv delat dem, det är just frågan. I framtidsförhoppningarna ha alla kristne förblivit utpräglade judar; var Jesus detta i samma grad? Vem djärves påstå sig säkert veta, vad Jesus tänkte om det stora världsslutet, och vad lärjungarna tillfogat?

Svårigheten att komma på det klara med vad Jesus verkligen »ville och gjorde» blir så mycket större, som den liberala teologin kommit på det klara med att även Jesu egna lärjungar, i varje fall evangelisterna, särskilt Markus, på denna punkt *gjort sig skyldiga till grova missförstånd*. Wernle skriver härom (anf. arb. sid. 65—66):

Men Mark. hade att svara på ännu en invändning av kristus-fienderna: *varför trodde då judarne ej på Jesus, om han genom så många under bevisat sig vara guds son?* Betyder ej judarnes otro, att Jesus misslyckats, talar den ej mot hans höga värdighet? Mark. ger härpå ett märkvärdigt svar: Jesus ville ej alls uppfattas av det judiska folket som Messias. Därför förbjöd han både dämoner och lärjungar att röja gudssonshemligheten, och han bjöd även de botade att förtiga hans underbara makt. Han gjorde emellertid ännu mer för att förhindra judarnas tro på honom. Han talade till dem blott i liknelser, d. v. s. i gåtor och med hemlighetsfulla ord, för att de utomstående, det judiska folket, ej skulle förstå honom, utan, enligt Jesu ord, bliva förstockade, under det han blott bevärdigade lärjungarna med en tydning av dessaliknelser. Följaktligen kan judarnas otro ej vittna emot Jesus, enär han ju avsiktligt bidrog att underhålla den.

Särskilt i denna punkt är det tydligt, att Mark. lagt in egna idéer i traditionen om Jesus, och att först avlägsnandet av dessa idéer bringar oss närmare den historiske Jesus. Vartenda ord i denna hans åsikt om Jesu liknelser är ju galet: hans uppfattning av liknelserna som gåtor, skiljandet av de utomstående från de invigda, syftet att förblinda. *Allt detta är galet*, enär ej en enda liknelse ger stöd för hans åsikt, enär ej en enda framställdes av Jesus i syfte att förblinda någon, utan i stället för att klargöra, vad han ville undervisa om. Man tage t. ex. liknelsen om såningsmannen med sitt klara innehåll, som ej alls behöver någon utläggning, och fråge sig, vem väl denna liknelse kunde förblinda! *Vi böra glädja oss över att det dunkel, vari denna Markusteori insvept Jesus, nu är skingrat; det gav åt hans bild något omänskligt.*

Men icke blott den äldste evangelisten har gjort sig skyldig till grova missförstånd, *även de närmaste lärjungarne, vilkas uppfattning om Jesus varit avgörande för urförsamlingens kristustro, ha just vid de mest dramatiska tillfällena i Jesu liv ådagalagt en likgiltighet, som gränsar till det otroliga:* man måste betänka, säger Wernle Wernle, Die Anfänge unserer Religion (1904), sid. 78., att »dessa lärjungar ha sovit i Getsemane och sedan flytt sin väg, de ha varken varit närvarande inför höga rådet eller inför Pilatus ellervid korset; endast om några kvinnor berättar Markus att de på avstånd sågo på».

Den framstående religionshistorikern Bousset Bousset, Was wissen wir von Jesus (1904), sid. 52., som också är övertygad om att »ingen av Jesu lärjungar var i stånd till att ens tillnärmelsevis fatta Jesu gestalt i dess helhet», sammanfattar sina åsikter om huvudproblemet — vår kunskap om den historiske Jesus — på följande sätt Anf. arb. sid. 48—49. Detta var Boussets ståndpunkt för 7 år sedan; han har numera, som skall visas i det följande, gjort en väsentlig frontförändring.. Efter att ha framhållit, att »vi i Markusevangeliet icke ha någon biografi av den historiske Jesus, utan blott en rad efter varandra uppradade anekdoter» fortsätter han:

»Men kanske kunna vi, när det förhåller sig så med de historiska berättelsernas beskaffenhet, hålla oss till de oss överantvardade talen av Jesus, för att ur dem få fram en sammanhängande bild. Dessa stora av traditionen fortplantade tal av Jesus äro till god del blott sken, vid närmare påseende upplösa de sig i små konglomerat, ofta till enstaka ord. — Jesu »tal» äro till stor del skapelser av församlingarna, som sammanställt dem av lösryckta

Jesusord. Lärjungarnas första församling sökte av sinmästares ord sammanställa en församlingskatekes för sina medlemmars etiska förhållande, och så uppstod »bergspredikan». Församlingen samlade orden om dess missionsplikt och så uppstod missionspredikan. Församlingen hade att kämpa med en annan församling, som fylkat sig kring Döparen och hans lärjungar, och de samlade de ord, som deras mästare sagt om Döparen. I striden med den härskande fariseiska riktningen var Jesu fariséertal dem ett vapen, och vad Jesus sagt om framtiden och den saliga förhoppningen växte, ökad med främmande långods, ut till det stora eskatologiska talet. Så uppstodo Jesu tal. Därvid försiggick, bortsett från allt övrigt, en väldig och djupt ingripande förändring med dem. Ty många av Jesu märkliga yttranden äro i eminent mening ord, som voro beräknade för ögonblicket och begripliga i ögonblicket, då de yttrades, de trädde blixtlikt fram ur själens djup och föddes i ögonblickets stormiga känslosvall. Denna ögonblickskaraktär hos Jesu ord är nu förintad, underrättelserna om de särskilda förhållanden och stämningar, under vilka Jesus yttrade just dessa ord, ha gått förlorade, nyansen har gått förlorad. Och nu stå dessa Jesu ord kvar som eviga, under alla förhållanden gällande normer. Vi måste alltsåavstå från tanken på att någonsin kunna framställa Jesu liv eller hans offentliga verksamhet i dess levande sammanhang. Jesu gestalt i dess utveckling har *icke* tecknats.»

En annan av den liberala teologiens erkända auktoriteter, Adolf Jülicher, yttrar sig om den föreliggande frågan på följande sätt Anf. arb., sid. 325.: »Det som finns hos synoptikerna innehåller blott en ringa del av det, som Jesus i sitt kall talat och handlat och om det, som vi i hans levnadshistoria skulle önska att höra om hans personlighet, nästan ingenting. Det synoptiska materialet räcker icke till att teckna Jesu liv ens i dess huvuddrag, för så vitt icke en fruktbar fantasi vågar att ur sin egen fatabur utfylla de felande notiserna angående tidsläge, motiv och sammanhang. Men synoptikerna veta om Jesus icke blott alldeles för litet i förhållande till våra önskningar; vad de veta och berätta är en blandning av sanning och dikt. — — Uppbyggligheten var för dem måttstocken för trovärdigheten; icke att historiskt förstå och uppskatta Jesus, utan att lära andra att tro på honom, älska honom över allting, sätta sitt hopp på honom var deras uppgift, ochicke Jesus, sådan han verkligen varit, utan Kristus, sådan han tedde sig för församlingens hjärtan och som de troende behövde honom, ha de — naturligtvis utan att ana möjligheten av en sådan motsats — beskrivit.»

Men denne urförsamlingens idealiserade Jesus är, om man får tro en annan av den liberala teologins koryféer, Gunkel, ingalunda en nyskapelse, utan till stor del blott en reflex av redan förhandenvarande föreställningar, projicierad på Jesus. »Bilden av den himmelske Kristus måste», skriver Gunkel Anf. arb., sid. 93 f., »hava förefunnits redan före Nya Testamentet. — När så Jesus uppenbarade sig i sin övermänskliga höghet, när han vann själarne för sig, och hans lärjungar trodde att han vore Kristus, då har hans entusiastiska lärjungaskara om honom utsagt det högsta judendomen visste att säga. Men denna kristologi har icke bildats för att utgrunda hans person, *såsom om Jesus vore det förutgående och kristologin det sekundära; utan de själar, som längtade efter guds närhet och som behövde en från himlen uppenbarad gudsson, överförde på honom sina hjärtans ideal.*»

Härifrån är i själva verket steget icke långt till den ståndpunkt, som förfäktas av Kalthoff, Drews och Benjamin Smith; ty har man väl erkänt, att evangeliernas Jesusbild i sina huvuddrag existerat, innan Jesus av Nazareth såg dagens ljus, så blir ju striden om Jesu historiska existens närmast en strid om det rena vara't, vilket av gammalt har en inneboende tendens att slå över i icke-vara't.

* * *

Nu uppstår det emellertid en — man vore frestad säga avgörande — fråga: hur är det möjligt att med dessa forskningsresultat förena den religiösa Jesuskult, vilken, efter vad vi redan sett, är utmärkande drag hos våra dagars liberala teologi? Hur är det möjligt att, sedan man på den vetenskapliga kritikens väg reducerat vår kunskap om den historiske Jesus av Nazareth till några problematiska spillror, på dessa spillror vilja grunda hela den kristna tron?

Så vitt jag kan se, är detta endast möjligt genom en intellektuell procedur, vilken i sin ordning förutsätter en viss andlig disposition, som nu skall bli föremålet för vår närmaste uppmärksamhet.

* * *Den modärna Jesuskulten har sin styrka däri att den till en icke ringa del faller inom området för teologernas »inre upplevelser», vilka som bekant undandra sig all kontroll. Men för att på grundval av evangelierna, som ju härvidlag äro de enda tillgängliga dokumenten, hävda denna Jesuskultens ståndpunkt kräves det dock — och presteras också — en advokatyr, som ofta slår över i det abderitiska, men som just genom den obesvärade käckhet, varmed den sätter sig över det vetenskapliga tänkandets enklaste fordringar, medan den formellt bevarar vetenskaplighetens sken, sällan förfelar sin effekt på anspråkslösare sinnen.

Det bör måhända genast framhållas, att det icke, åtminstone icke hos Jesuskultens mera framskjutna representanter, kan vara tal om något medvetet bedrägeri. Liksom vi stundom se akrobater, som med sina armar och ben intaga ställningar, absolut omöjliga för andra, med normal benbyggnad utrustade människor, så har den ständiga träningen i advokatyrens tjänst anpassat den modärna teologens intellektuella apparat därhän, att han fullt organiskt, d. v. s. på god tro presterar slutledningar, absolut oantagliga för andra dödliga; den slingrande argumentationen, som likt en hal ål kringgår de avmotståndaren framkastade stötestenarna, har hos honom blivit en andra natur, lika obetvinglig som den logiska känslan hos profana forskare. Och då den modärna teologen ofta förfogar över en kvantitativ vältalighet så stark, att hans ord under obegränsad tid kunna rägna ner över auditoriet som tusen och åter tusen grådaskiga confetti, så uppstår det redan härav hos mången åhörare en intellektuell mattighet, som förträffligt predisponerar för en överrumpling av förståndet.

För att illustrera det sagda skall jag till att börja med anföra en modärn teologs tankar om den kristna dogm, till vars glorifierande professor Wicksell för ej längesedan fick avtjäna två månaders fängelse. I en broschyr, betitlad »Jesus i den modärna teologins ljus», får författaren, pastor Immanuel Heyn (Greifswald) även tillfälle att utförligt ingå på dogmen om Jesu övernaturliga födelse. Heyn erinrar först därom, att läran om Jesu jungfrufödsel i själva verket icke är bibelns lära, efter som de äldsta handskrifterna icke veta något om den saken. I den år 1892 på Sinai funna syriska handskriften, vars grekiska original anses vara omkring tvåhundra år äldre än de bästa förut kända urkunderna, heter det ordagrant: »Jacob avlade Josef, men Josef, med vilkenjungfru Maria var trolovad, avlade Jesus». Alltså rent ut: *Josef avlade Jesus!* För övrigt är, påminner Heyn, läran om jungfrufödsel ingalunda en kristlig, utan en hednisk lära: Pythagoras och Plato, Dionysius och Augustus gällde som söner av Apollo och en mänsklig moder; Scipio Africanus och Alexander den store påstodos vara avlade av Zeus; även Buddha troddes av sina lärjungar vara född av en jungfru, och i Mosebok (6: 1—5) talar om gudasöner, som sällat sig till mänskliga kvinnor och med dem avlat forntidens jättar. Är dogmen om Jesu övernaturliga födsel en hörnsten i den kristna tron, så ägde både hedningarna och judarna och buddhisterna denna klenod, och Jesu tillkommelse var i så måtto tämligen överflödig.

Hela detta försvar för en friare uppfattning är emellertid, fortsätter den tyske prästen, tämligen onödigt, enär även våra motståndare *praktiskt* giva oss rätt. Vilken ortodox prästman inlåter sig väl i våra dagar i sina predikningar på en utförlig behandling av de bibelställen, som förkunna Jesu jungfrufödsel? Vem vågar att för sina konfirmander klargöra betydelsen av satserna »avlad av den helige ande, född av jungfru Maria»? Vem låter sjunga salmer, som utbreda sig om den saken? Alla vårapräster gå i sin predikan och sin undervisning med tystnad förbi dessa ting. Varför? Varför undanhålla de oavlåtligt sina församlingar detta »huvud- och kärnstycke av den kristna tron»? Därför att de själva äro bättre än sitt system, därför att de omedvetet känna med sig att satsen om Jesu jungfrufödsel är alltför torftig, för att man därmed skulle kunna uppbygga den kristna församlingen. »*De förstå, att de gamle kyrkofäderna egentligen hade bort skämmas för att med sina vedervärdiga spekulationer rota i hemligheterna vid ett människolivs uppkomst*, över vilka det har behagat gud att lägga ett täckelse, som varje sedligt ren och sunt kännande människa borde ha en motvilja för att lyfta.»

Så yttrar sig den tyske pastorn om värdet av den dogm, för vars skull en svensk professor år 1909 fått tillbringa två månader i fängelset!

Efter den ovan refererade utredningen fortsätter Heyn ordagrant: »vi äro av den meningen, att *gud icke har behövt genombryta de naturliga lagarna för allt vardande*, när han låtit denna herre och mästare bli till för mänskligheten — även vårt äktenskap och våra barn äro ju oss heliga — men däri äro vi ense med våra fäder:

Jesus av Nazareth är ej en blott produkt av jordiska förhållandeneller makter, nej han själv, den eviga fadern, har utrustat Josefs och Marias son med sin ande utan mått, så att han kunde växa upp till mänsklighetens huvud.» Varpå det hela avslutas med en salm.

Man lägge nu märke till de kursiverade raderna: å ena sidan *intet genombrytande av naturlagarna* — å andra sidan *ingalunda en blott produkt av jordiska förhållanden eller makter* — det är äkta teologisk logik. Denna ståndpunkt, som icke är någon säregenhet för Heyn, utan tvärtom delas av en mängd modärna teologer, förnekar med heroiska later undret på det fysiologiska gebitet, men låter det i stället leva upp i lika otymplig form på det *andliga* området, liksom om icke *själens* växt vore fullt ut lika beroende av inre och yttre orsaksförhållanden som någonsin kroppens. Teologer av denna riktning ha verkligen ingen rätt att, såsom faktiskt skett, beskärma sig över en troende naturforskares naiva försök att med naturvetenskapens hjälp rehabilitera dogmen om Jesu jungfrufödsel; om den ortodoxa läran innebär en försyndelse mot fysiologin, så är deras egen ståndpunkt ett flagrant brott mot allt vad vetenskaplig psykologi heter.

Ett såväl till form som innehåll typiskt prov på den teologiska advokatyr, där läsaren formligendränkes under ordrikedomens flöden, lämnar pastor Heyn i sin förut berörda skrift, när det gäller att förklara Jesu märkliga uppträdande gent emot den kananéiska kvinnan. Enligt evangeliets berättelse anropar denna kvinna Jesus om hjälp för sitt sjuka barn, men tillbakavisas att börja med av Jesus med den onekligen föga kristliga anmärkningen, att man ej skall taga brödet från barnen (judarna) och kasta det för hundarna (hedningarna); först efter en stunds samtal förmås Jesus att lämna den utbedda hjälpen. För den modärne teologen gäller det nu dels överhuvudtaget att moraliskt rättfärdiga Jesu vägran att hjälpa en nödlidande, dels att förena hans ord om »hund-hedningarna» med hans upphöjdhet över alla nationella skrankor och fördomar. Denna uppgift löser pastor Heyn genom följande argumentering, som trots sin längd äger vissa förutsättningar för att icke blott kunna intressera utan även roa denna skrifts läsare.

Den tyske nyteologen skriver:

»— — Och även den hedniska kvinnan från trakten av Tyrus och Sidon, som anropar undergöraren från Galiléen om hjälp för sitt plågade barn, prisar han icke blott högljutt för hennes inre livs förunderligt goda tillstånd, utan han låter genom denna ängslade moders slagfärdighet, ödmjukhet och förtroende faktiskt förmå sig att lämna hjälp, som *han egentligen var besluten att vägra henne.*

Angående denna historia dock ett par särskilda ord, medanledning av de betänkligheter som den alltjämt uppväcker. Varför, frågar man, var Jesus här i början så otillgänglig, så hård? Varför hjälper han icke de stackars människorna strax, om han kunde hjälpa? Varför träder han sin egen och kvinnans och hennes stamförvanters värdighet för nära, då han jämför henne med hundarna, till vars förmån man dock icke finge ta bort brödet från husets egna barn? Jag måste uppriktigt tillstå, så allvarligt jag har bemödat mig att låta denna historia säga vad den vill — jag delar icke dessa betänkligheter. *För det första* har bibeltexten genom den lutherska översättningen fått en skärpa som den icke äger. Jesus talar icke om hundar, utan om *små hundar*, om *knähundar, som icke äro föremåt för förakt utan för öm vård. För det andra:* Jesu *självbegränsning* till sitt eget folk var icke högmod eller godtycklighet, *utan religiös och nationell plikt.* Varje jordens son står under lagen: Till dyra fosterlandet slut dig an, det skall du hålla fast med hela hjärtat, där finnas rötterna till all din kraft! *För det tredje:* pretentionen, att Jesus skulle låna sitt öra till varje nödrop, förbiser att Jesu huvuduppgift icke var helandet av sjuka, utan predikandet av evangelium, den förbiser också, att han alls icke var i stånd till sådana prestationer *dels för sin egen skull, då han ju varken hade tid eller kraft till sådant*, dels även för sina medmänniskors skull, vilka lika litet som vi kunna undvara livets nöd för vårt inre livs hälsa och kraft. *För det fjärde:* det synes mig föreligga två särskilda grunder, som giva mästaren rätt att tillsvidare neka den utbedda hjälpen. Den ena denna: *Jesus, som icke var allvetande* och uppenbarligen icke kände kvinnan ifråga, *visste att börja med icke*, vem och vad hon var, *huruvida hon med hänsyn till hela sitt inre livsläge verkligen förtjänade*, att han för hennes skull avveke från sina grundsatser och utmärkte henne framför hundra kanske lika betryckta systrar, *eller om blott bekvämlighet* och skuggrädsla för lidandet dreve henne till att anropa den händelsevis dit ankomne undergöraren. Och vi skola icke kunna neka till, att *åtskilligt hos den där kvinnan icke behagar oss*, att det finns enödmjukhet, som uppträder mera stilla, och icke fyller gatan med sitt lidande, såsom här var fallet. *Alltså varför skulle Jesus strax ha ingripit här?* Den andra berättigade grunden att icke göra detta ligger i *hans stämning, hans livsläge*. De sista dagarna ha varit över måttan svåra för honom. Hans landsmän i Galiléen ha efter en i början stormande begejstring låtit honom falla. Det måste Jesus först övervinna. Han har uppsökt hednalandets ensamhet, för att komma till klarhet med sig själv, *och vad nu?* Då nu för den i svåraste själsarbete med sig själv och sin gud stående mannen den heliga stillheten genombrytes av ett högt rop om hjälp, då skall han, som så ofta har upplevat, att man hållit

honom god nog för trollkonster, men icke begärt något vidare av honom, han skall utan vidare vara tvungen att låta sin egen själ förgäves skria efter frid och visshet och måhända låta böja sig under en främmande dårskaps ok? *Det är en helig rätt*, som tillkommer varje trogen människa, *som dag för dag tröttar ut sig i sina bröders tjänst*, att han för att ej förlora sig själv, vänder världen ryggen och med Paulus utropar: *hädanefter göre mig ingen mera någon möda!* Nej, historien ifråga visar blott, att Jesus icke velat låta sin egen personlighets heliga rätt tvina bort, men den visar också, att Jesus har erkänt och aktat varje främmande *egenartad* personlighets rätt, den bekräftar den förut vunna insikten» etc. etc.

Hela denna utredning — vilken i parentes sagt alldeles förträffligt lämpar sig som moraliskt kraftfoder åt prästmän, som ej äro hågade för välgörenhet — visar på ett synnerligen klart sätt hela den intellektuella begreppsförvirring och även den plebejiska tumning av moralen, åt vilka en modärn teolog hemfaller, när han vill prestera det omöjliga: att nämligen ur evangelierna framkonstrueraen i moraliskt hänseende *fullkomlig* Jesusgestalt. Men å andra sidan — vilken fritänkare skulle väl, om det Heynska yttrandet kommit som ett polemiskt anförande i en diskussion, kunnat övervinna sin motvilja för att röra i dessa andliga slemavsöndringar!

Måhända invänder man, att pastor Heyn ej är någon fullgod representant för den modärna teologin. Härpå kan dock genmälas, att Heyns broschyr, som är tillägnad den framstående bibelforskaren Heinrich Holtzmann, i övrigt både vittnar om beläsenhet och en viss intelligens, och framför allt att broschyrens hela tendens går i alldeles samma riktning, som i vårt land företrädes av t. ex. professor Pfannenstill. Sant är ju, att Heyn varken är eller gör anspråk på att vara en självständig forskare, men det göra väl våra svenska teologer i regeln icke heller; det är emellertid lätt att visa, att även den modärna teologins erkända märkesmän, när det gäller att hävda sin Jesuskult, göra sig skyldiga till resonemang, som intellektuellt sett icke stå högre än det ovan citerade av Heyn.

Jag väljer då att börja med ett yttrande av Berlinteologen August Deissmann, som bland sina kolleger, och säkerligen med rätta, åtnjuter ett stort anseende söm vetenskapsman, och som även pålekmän gör ett högst sympatiskt intryck genom sin — trots den lärda apparaten — konstnärliga, ofta poetiskt färgade framställning. Deissmanns framskjutna ställning som *frisinnad* teolog belyses måhända bäst därav att han på tal om konflikten mellan kritisk vetenskaplighet och ortodox fromhet gillande citerar Hans Thomas yttrande, att om en syndare målar vackra bilder, så är detta välsignelserikare än om en from man målar dåliga. Men den modärna Jesuskult, i vars armar Deissmann som så många andra modärna teologer har kastat sig, förleder alltsomoftast denna själfulle och högt bildade man till hart när otroliga smaklösheter. Ett exempel blott!

Utgångspunkten bilda Jesu ord i Matth. 10: 28 »säljas icke två sparvar för ett ass» resp. Luk. 12: 6 »säljas icke fem sparvar för två ass». Nu har man för några år sedan i Aegeira upptäckt ett fragment av den s. k. Diokletianska maximaltariffen, som anger det högsta i romerska riket tillåtna marknadspriset på allehanda handelsartiklar, däribland även sparvar. Enligt denna tariff, som gällde för en något senare tid än den varunder Jesus antages ha verkat, var torgpriset för tio sparvar fastslaget till högst 29 pfennig i nutida tyskt mynt; efter de ovanciterade evangelieställena kostade 10 sparvar omkring 20 pfennig. Denna överensstämmelse ger nu Deissmann anledning till följande lyriska utbrott:

»Tar man hänsyn till den för en förklaring av en prisdifferens mer än tillräckliga tidsskillnaden, liksom till den omständigheten att det hos Diokletianus är frågan om ett maximalpris, så kan man ej draga i tvivelsmål, att Jesu ord härröra från en riktig iakttagelse av det allmänna livets förhållanden. Därför är det väl ej heller något spel med pfenniger, som vi ha bedrivit, utan jag tänker att kejsar Diokletiani dokument *hjälper oss förstå ett av de härligaste Jesusorden i dess ursprungliga egenart. Även i småsaker är Jesus stor.* Den säkra blick för verkligheten, som så otaliga gånger dokumenterar sig i evangeliernas liknelser, röjer sig också i ordet om sparvarna.»

Inte sant: nog är det ett slående bevis på Jesu andliga storhet, att han har känt till torgprisen i Jerusalem, och särskilt torgpriset på sparvar! Och vilket under att detta djupsinniga Jesusord: »fem sparvar för två ass» först återgivits av Petrus i hans läroföredrag, sedan uppbevarats i den arameiska urskriften, och från den arameiska urkunden så gått över i de på grekiska avfattade Lukas- ochMatthæus-evangelierna, vilka, särskilt vad Jesu »ord» beträffar, till stor del äro »konglomeratartade skapelser av de första kristna församlingarna». (Bousset). Så står

man till sist inför det stora, det yttersta mysteriet: tänk om även de, som långt efteråt på vulgärgrekiska nedskrivit Lukas- och Matthæus-evangelierna, känt till torgprisen i Jerusalem!

Ett annat exempel från samme Deissmann:

I den nyligen på svenska utgivna broschyren »Paulus», som i huvudsak synes vara byggd på undersökningarna i »Licht von Osten», skriver Deissmann, för att bevisa sin hjältes ekonomiska finkänslighet, följande (sid. 144): »Även från utövandet av den eljes allmänt medgivna och på ett Jesuords auktoritet stödda rätten att missionären av församlingen uppbär sitt underhåll, hade han frivilligt avstått. Vad han behövde, förtjänade han genom eget arbete. Han är den första handverkarmissionären, och han är stolt däröver. Hans församlingar äro ju fattiga, han vill icke ligga dem till last. Han visar en nästan nervös stolthet, när hans motståndare tillvitade honom smutsig egennytta. *Blott av särdeles nära stående har han någon gång mottagit kärleksskänker.*» Vad som säges i de tre sista satserna stödjer Deissmann genom hänvisning till Pauli egna

ord i II Kor. v. 7 ff. och v. 9. Slår man nu upp detta bibelställe, så läser man till sin icke ringa överraskning följande: »7. Eller har jag väl gjort synd däri, att jag har förnedrat mig, på det att I skullen bliva upphöjde, när jag för intet förkunnade eder guds evangelium. 8. *Andra församlingar har jag plundrat och tagit lön av dem för att jag skulle kunna tjäna eder;* 9. och då jag var hos eder och led brist, föll jag ingen till last; ty det som fattades mig ifyllde bröderna, när de kommo från Macedonien, och på allt sätt har jag aktat mig och skall akta mig för att falla eder till tunga.» Vers 8 innehåller ju, som en var ser, en bekännelse av aposteln, som fullkomligt desavouerar vad Deissmann här ovan yttrat om hans ekonomiska försynthet. Det är här icke tal om att beskylla vare sig Paulus för utpressning eller Deissmann för falsarium, jag vill med dessa rader endast exemplifiera den underliga hjärnuppmjukning, som även inställer sig hos högt begåvade teologer, när det apologetiska intresset gör sig gällande.

Till och med den annars så kritiske Jülicher gör sig vid sådana tillfällen skyldig till högst egendomliga tankeoperationer. Sedan han i ett kapitel, som bär överskriften »Die ungeheuere Entartung des Textes» (textens oerhörda urartning) uppvisat dengränslösa förvanskning Jfr sid. 60 ff., som evangelietexterna under århundradenas lopp undergått, svingar han sig slutligen upp till följande optimistiska uttalande: »Till lycka för vetenskapen äro fördärvets urkunder alltid också vittnen mot varandra, och då vi äga dem i storartad rikedom, så hjälpa de oss icke blott att överskåda korruptionens olika stadier, utan också att i stora drag följa det ursprungligas spår till tämligen nära begynnelsen». En underbar logik: just därför att de falska läsarterna äro så oerhört talrika, ökas utsikten att finna den riktiga; när falskt står mot falskt, är det lättare att finna det riktiga än när falskt står mot sant ....

Som ett ganska typiskt fall av den intellektuella korruption, varav vi redan presenterat en representativ provkarta må ytterligare anföras följande passus, som är hämtad från den ansedde Leipzigerteologen Heinricis arbete »Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht». Det gäller att framhäva väsenskillnaden mellan mänskokärleken, sådan den förefinnes i stoikernas etik och sådan den predikats av Jesus, och Heinrici skriver med anledning härav följande passus (s. 56), som vi bedja läsaren att *uppmärksamt* genomläsa från början till slut:»Även om stoikern talar om en gud och allas fader, så förstår han därunder det natursammanhang som förbinder alla skapade väsen med varandra, han uttrycker så medvetandet om sin samhörighet med det hela. Samtidigt betraktar han världens förvändhet och uselhet med en förnäm själs resignation. Den genomgripande, allt övervinnande mänskokärlek, som även gör förböner för förföljarna, känner han ej. Och just häri ligger storheten, renheten och klarheten i Jesu fordran i öppen dag. *Den som ber för sina fiender tappar ej bort sig i onaturlig asketisk självuppgivelse, utan han befriar sin själ från ondskans tryck.* Om Jesus vid korsfästelsen beder: fader förlåt dem, ty de veta icke vad de göra, *så hävdar han den mänskokärlek som* ***för guds skull*** *övervinner allt hat och bitterhet.* Bönen till gud, som förlåter oss vår skuld, styrker viljan till förlåtande kärlek. *Gud för den frommes sak, som* ***för guds skull*** *avstår från vedergällning. Därför har Paulus förstått sin Herres vilja riktigt, när han med hänsyn till Deut. 32: 35 skriver:* ***Hämnens icke själva, mina älskade, utan lämnen rum för guds vrede.*** *Ty det står skrivet:* ***min är***

hämnden, jag skall vedergälla, *säger Herren* (Rom. 12: 29).»Behövs det verkligen någon kommentar till detta tragikomiska resonnemang, vilket på bekostnad av den stoiska moralen framhäver den kristna, allt övervinnande mänskokärleken, som gör förböner även för förföljarna, som för guds skull övervinner allt hat och bitterhet, och som i samma andedrag genom en rask avklädningsprocess blottas som det nakna faktum, att den kristne avstår från att hämnas, därför att han litar på guds mera effektiva hämnd — alldeles som den hedervärde borgaren på goda grunder föredrar att överlämna brottslingen åt polisen framför att själv straffa honom. Vad vi i detta samband vilja understryka är icke den tarvliga moral, som talar ur den senare delen av Heinricis resonnemang, och som han för övrigt har gemensam med en mängd kristna, utan det är den intellektuella förbistring, som gör det honom möjligt att i samma andedrag uppträda som målsman för åskådningar, vilka äro varandra lika motsatta som eld och vatten.

Några sidor längre fram i samma, för övrigt mycket intressanta och från sakkunnigt håll högt uppskattade arbete talar Heinrici om de hedniska dygdeprålarna, som med stora bindlar hänga pannan och hornen av den oxe, de offrat, vid ingången, så att en var skulle se att här ett stort offer ägt rum;därpå fortsätter han: »I motsats till sådana urartningar av självisk fromhet fastslår Jesus det religiöst värdefulla. Den verkligt fromme välgöraren giver så, som ordspråket menar:

»Tust du was gutes, wirf's in's Meer, Sieht's nicht der Fisch, so sieht's doch der Herr».

Alltså, den sanna välgörenheten består däri, att man gör det goda i hopp att under alla omständigheter bli observerad av gud! Även här står man påtagligen inför ett gränsfall mellan etisk och intellektuell kollaps.

Ett av de personliga drag hos Jesus, som i alla tider vållat den ideala Jesusuppfattningen vissa svårigheter, är historien om fikonträdet, som Jesus förbannar, så att det förtorkas, — därför att det icke bar frukt, ehuru det, som evangelieförfattaren framhåller, ej var den tid då fikonträden bära frukt. Det djärvaste försöket, som från teologiskt håll gjorts för att bortförklara denna för Jesus onekligen något komprometterande episod, härrör säkerligen från den tyske teologen professor Weiss, som förklarar saken så, att Jesus menat förbannelsen symboliskt, fast gud låtit den verka bokstavligt — vilket i sin ordning föranlett Wellhausen till den fullt motiverade anmärkningen: »Weiss har alltså förstått Jesus, gud har missförstått honom.»En svensk teolog, som intager en bemärkt plats bland den frisinnade teologgruppen i Sverge, förklarade vid ett tillfälle denna fikonträdshistoria på följande sätt: Jesus och hans lärjungar ha en dag vandrat förbi ett fikonträd, som ej bar någon frukt, och måhända gjort några reflexioner häröver; efter några månader ha de kommit tillbaka samma väg och funnit fikonträdet förtorkat, och på detta sätt har legenden uppstått, utan att någon förbannelse från Jesu sida någonsin ägt rum, enär en sådan ej kunde anses harmoniera med den moraliska upphöjdhet, som vi måste förutsätta hos Jesus. En i princip samma ståndpunkt intar Wernle, som anser att denna historia om »ett klumpigt underverk» har uppstått genom ombildning av en enkel liknelse om fikonträdet, som finnes i Lukasevangeliet 13: 6—9. Med Wernle överensstämmer i denna punkt den tyske teologen Bittlinger. Vid en offentlig diskussion, som ägde rum i Upsala förliden höst (1910) förklarade emellertid en liberal Upsalateolog, professor Nathan Söderblom, att Jesu förbannelse av fikonträdet helt enkelt var ett utslag av Jesu på en gång spänstiga och översvallande temperament; en poetisk kraftnatur med Jesu starka expansionsbegär finge man ej bedöma efter vanlig måttstock — så ungefär föllo den liberaleUpsalateologens ord, som sedda mot bakgrunden av de övriga yttrandena i denna fråga avge ett högst komprometterande vittnesbörd om den *subjektivitet*, som här blandar sig i spelet, och som här endast betyder *ovetenskapligt godtycke*, men ingalunda intuition och syntes.

Ett annat exempel! I sin mot Kalthoff riktade skrift »Vad veta vi om Jesus» (1904) skriver professor Bousset, även han en av den modärna Jesuskultens främste representanter, följande: »Vi erhålla blott en mosaikmålning (av Jesus). Men denna brist, som vi måste tillstå, är besedd vid ljus icke så farlig. Ty till hjälp kommer oss *den stora flärdfria enkelheten* (Schlichtheit) *hos denna gestalt*, och den föga komplicerade beskaffenheten i de yttre omständigheter och förhållanden, under vilka Jesus verkade. — — — *Jesu gestalt är så enkel*, att den mycket väl kan tecknas på en yta, så verklig och intrycksfull, att den kan undvara den historiskt-pragmatiska framställningen, så stor och härlig, att dess härligheter lysa fram ur mosaiken.»

Onekligen blir man överraskad när man några rader längre ned *på samma sida* läser följande: »*Det hör också till Jesu storhet, att ingen av hans lärjungar ens skulle kunnat äga den avlägsnaste möjlighet* (auchnur im entferntesten fähig gewesen wäre) att fatta hans gestalt i dess helhet».

Alltså *trots den oerhörda enkelheten* i Jesu gestalt var ingen av de män, som försynen satt att i första hand utbreda hans evangelium, på minsta sätt i stånd att fatta hans gestalt i dess helhet. Att fylla det kravet, det har först varit vår tids teologer förbehållet.

* * *

Hur detta sker — ja, även därom ger professor Bousset besked — och därmed äro vi inne på den modärna Jesuskultens *psykologiska teknik*. I den ovan citerade skriften heter det sid. 62—63: Detta skrev Bousset 1904. Som det framgår av det följande har han sedermera intagit en väsentligt annan position. »— — vi måste avstå från att skåda in i Jesu innersta själsliv och dess vardande — ett oerhört djärvt vågstycke. Men vi ha dock mycket kvar. Vi ha kvar bilden av hans personliga liv, tecknad på en yta, och vi ha kvar denna bild, för så vitt den är för oss väsentlig, liksom efter den mot oss vända sidan. I denna bild måste vi skåda oss in. Först framträda enskilda drag, enskilda ord av genomgripande kraft och betydelse för vår själ. Tillexempel liknelsen om den förlorade sonen, eller ett ord av Jesus om guds faderskärlek, eller Jesus i kamp med fariséerna. Det gäller att rikta blicken spänd på dessa drag, även där de äro oss främmande och ovanliga, då börja enskildheterna växa sig samman till ett helt. Och framför oss höjer sig den totalbild, över vilken vår själ jublar, efter som det är henne, som stötte hon på grundvalen för sin andliga tillvaro.»

Alldeles i samma tonart yttrar sig en i övrigt så manlig tänkare som Friedrich Naumann: »Jesus är sannerligen icke den man, inför vars anlete man kan tala som inför de skriftlärde. Har ni en gång stått under intrycket av de väldiga störtbäckarna i alperna? Man ser vattnet rusa ner, ser det, hör det, märker att det aldrig skall upphöra, förlorar sitt jag inför den överväldigande kraften, ger sig hän med alla sina små känslor åt flödet, lever med och i det. Så är Jesus.»

Detta tema varieras i olika nyanser och med större eller mindre själfullhet utefter linjen av den modärna Jesuskultens anhängare.

Den psykologiska teknik, som Bousset och Naumann anbefalla för att uppnå Jesuskultens tinnar, överensstämmer i det stora hela med vad man idagliga livet kallar *självsuggestion*. Ett utmärkande drag för denna form av själsverksamhet är den relativt underordnade roll, som beskaffenheten av det fixerade föremålet spelar — resultatet beror vanligen av helt andra omständigheter. Och i själva verket kan man ju knappast se ett mera eklatant fall av en sådan självsuggestion än den lärde och själfulle Deissman, där han sitter med två sparvar i ena handen och ett ass i den andra och betraktar dessa föremål så länge, tills han med förklarad blick utbrister: »o, huru oändligt stor är icke Jesus även i det lilla! Han har ju till och med känt torgprisen i Jerusalem!»

Emellertid, sedan detta clairvoyanta drömtillstånd en gång har passerats, vänder sig bladet med ens. Då utropar den förut så kritiske Gunkel med strålande uppsyn, att »den nytestamentliga kristologin är en allsvåldig hymn, som historien sjunger om Jesus» (!). Då förklarar Wernle, att Jesus för oss blir »en människa som med sina klara ord hjälper oss att begripa oss själva, världen och gud, och som i den närvarande tidens nöd går vid vår sida som vår bäste vän och ledare, på vilken vi förtröstansfullt kunna lita». Då vittnar även Bousset, att han ser »Jesu gestalt framför oss så hemvan, och så säker i den osynliga världen,att det från densamma drar emot en en fläkt ur denna högre värld. Och därför så oändligt fri, fri från alla nationernas motsatser och nationell bundenhet, fri från all yttre auktoritet och all mänskofruktan, fri från det förflutna och dess bokstav, fri från all i det förgångnas damm grävande lärdom, fri från samhällets tvång och all schablon, fri från alla sakliga och timliga medel och småmedel, genom vilka människan sökte närma sig gud, endast riktad på det personliga och sedliga». Och Friedrich Naumann, som nyss förut med en hörbar hjärtesuck låtit undfalla sig, att utformningen av vår modärna Jesusbild är beroende av det fackarbete, som utföres i de teologiska studerkamrarna, förkunnar nästa ögonblick med sina lungors hela kraft: att Jesus är den främste och högste av alla skapande själar, som gud fyllt med sin

ande, är en självklar sak, och att vara from är liktydigt med att äga ett själstillstånd, där Jesus är närvarande med överväldigande kraft, vilket enligt Naumann är något helt annat än blotta tanken på Jesus som en hög moralisk förebild.

Det är denna taktik som Arthur Drews Die Christusmythe (1910) s. 174. med rätta stämplar som ett halvt komiskt, halvt sorgligtskådespel: »å ena sidan diskrediterar man de evangeliska källorna och smular med sin kritik sönder de föreliggande uppgifterna till en sådan grad, att så gott som ingenting positivt blir kvar, å andra sidan svingar man sig med hänryckt lyftade ögonlock upp till en hymn om Jesus, liksom om allt det, som i evangelierna berättas om honom, ännu alltjämt hade sin giltighet.»

Denna den liberala teologins Jesuskult, som ju är något helt annat än den gamla ortodoxiens knäfall för Kristus, den till jorden nedstigne och till himlen åter uppfarne gudssonen, har på sista tiden varit utsatt för en kritisk korseld, nämligen dels från det ortodoxa lägret och dels från radikalt filosofiskt håll. Låt oss att börja med höra, vad renlärighetens målsmän ha att anmärka mot den modärna Jesuskulten.

Som exponent för den ortodoxa kritiken väljer jag då en skrift, som professor Grützmacher i Rostock nyligen utgivit under den betecknande titeln »Gegen den religiösen Rückschritt! Der dreieinige Gott, Jesusverehrung oder Christusglaube?» Denna skrift riktar sig icke blott mot nyteologerna, utan även mot Drews, men kontrasterar, trots sin sakliga skärpa, på ett synnerligen välgörande sättmot de hätska och hånfullt överlägsna utfall, som man från liberal-teologiskt håll riktat mot Drews. Med hänsyn till den historiska frågan, om det existerat en människa vid namn Jesus, som direkt eller indirekt, varit utgångspunkt för den kristna religionen, därpå kan man, menar Grützmacher, efter de diskussioner som avhållits med Drews, med säkerhet svara *ja*. Men i det stora hela är Drews härmed ingalunda vederlagd, ty det blir nu en annan fråga, *om denna människa efter den liberala teologins framställning är så beskaffad, att han kan bli ett föremål för religionen*. Och då visar det sig, säger denne ortodoxiens representant, att *den s. k. historiske Jesus är alldeles för otydlig för att bli föremål för någon dyrkan överhuvud*. Dyrkan förutsätter bestämd kunskap om objektet, endast omogen romantik breder längtansfullt ut sina armar mot dimgestalter och söker berusa sig med bleka blommors doft. Manligt verklighetssinne kan endast buga sig, där säkra och fasta drag lysa en till mötes. Den kritiska teologins Jesusbild saknar helt och hållet dessa drag; det är en proteus-artad gestalt, som Grützmacher varken kan eller behöver teckna. Men trots denna oklarhet, har den liberala teologin dock utrustat sin modärna Jesusbild med vissa drag, somgöra det omöjligt att skänka hela hans person sin dyrkan; Grützmacher erinrar i detta samband om Jülichers ord: »även pessimistiskt dystra, bittra, ja hårda ord ha blivit oss bevarade från hans mun; bilden av fariséerna har han orättvist tecknat i svart, de rika har han behandlat som idel räddningslöst förlorade mammonslavar». Ännu tyngre vägande är Grützmachers tredje argument: även om dyrkan av den mänskliga Jesusbilden på grund av dess historiska klarhet och storhet vore bättre motiverad än den nu är, så måste man från religionens ståndpunkt avböja den. Ty *antingen* har denna dyrkan en verkligt religiös karaktär, som yttrar sig i tro och bön —, och då råkar den i konflikt med uppfattningen av Jesus som en människa. *Eller* också avsöndrar sig denna dyrkan skarpt från den man egnar gud, och då är den ej längre religion, utan hör hemma bland de historiskt-filosofiska och estetiska värdesättningarna. När Harnack i samma andedrag som han förklarar Jesus vara *en människa* talar om den *saliggörande tron på honom*, så förbiser han att *en religiös funktion sådan som tron endast kan ha gud till korrelat*, men ej en människa. Är Kristus icke gud, utan människa, så måste han upphöra att vara objekt för religionen och den religiösa tron.Att Grützmacher som ortodox teolog fasthåller vid Kristi gudom behöver väl knappast antydas.

Man må från fritänkarsynpunkt finna denna bevisföring bindande eller ej, — ordet religion har ju en så svävande betydelse — säkert är att den liberala teologins målsmän torde ha mycket svårt att bemöta denna kritik, som för övrigt i viktiga punkter överensstämmer med vad som från radikalt-filosofiskt håll anmärkts mot den modärna Jesuskulten. På denna linje öppnades striden redan för flera år sedan av Wilhelm v. Schnehen, som i en liten förträfflig broschyr, »Der moderne Jesuskultus» utsatte de modärna Jesusteologernas ståndpunkt för en kritik, som även avtvang Pfleiderer hans erkännande. Redan långt dessförrinnan hade emellertid v. Schnehens

filosofiska läromästare, Eduard von Hartmann, i broschyren »Die Selbstzersetzung des Christentums», vars första upplaga utkom 1874, riktat en skarp kritik mot den liberala teologins i längden ohållbara position, en kritik som han sedermera på bredare bas upprepat i det stort anlagda verket »Das Christentum des neuen Testaments». Även Drews' skrifter, icke blott hans »Christusmythe», utan även flera av hans rent filosofiska arbeten rikta sig mer eller mindre direkt mot den modärna Jesuskulten.De skäl, som från dessa håll anföras mot »Jesuanismen», äro delvis ungefär desamma som redan framhållits av Grützmacher; vad den modärna bibelkritiken lämnar kvar av den historiske Jesus är en färg- och konturlös dimfigur, som är religiöst så gott som värdelös, och den Jesus, som talar ur de obeskurna evangelierna, alltså rätt och slätt Nya Testamentets Jesus, är ingalunda det moraliska geni vartill man velat göra honom, utan tvärtom behäftad med varjehanda mänskliga brister. Men även om detta senare varit fallet i mindre grad än vad det faktiskt är, så är det dock, framhåller Eduard von Hartmann, en självklar sak, att *en tids sedliga ideal endast kan sökas inom den själv, men icke lånas från en annan, under fullkomligt avvikande kulturbetingelser stående epok*. »De moraliska åskådningarna äro ju själva föränderliga och fullkomligt avhängiga av varje historisk epoks särskilda förhållanden och bestämda kulturidéer. Varje tid med sina andliga värden, sedligheten även inbegripen, kan endast mätas med sin egen måttstock, och måste i vissa hänseenden vara inkommensurabel för varje främmande måttstock. Ingenting vore mera förfelat än att vilja anlägga våra dagars moraliska åskådningar som måttstock för Jesu personlighetoch på den grund driva ett skolmästrande moraliserande. Men alldeles lika förfelat är det att framställa Jesu personlighet som sedlig urbild för modärna människor.» Och dock gå en mängd av Jesuskultens anhängare så långt, att de ej nöjas med att framställa människan Jesus som ett *relativt* ideal, utan som *det absoluta idealet*, som den obetingade urbilden för all sedlig-religiös fullkomlighet.

Gent emot den modärna Jesuanismens tilltag att göra ett historiskt faktum — Jesu uppträdande för 1900 år sedan — till grund och utgångspunkt för religionen hänvisar Wilhelm v. Schnehen till Lessings ord, att religionen icke kan uppbyggas på tillfälliga historiska sanningar, utan blott på eviga förnuftssanningar, icke på yttre, en gång skedda, förgångna händelser eller uppenbarelser, utan på inre, i tiden närvarande upplevelser. För en liknande tankegång gör Fichte sig till målsman, då han yttrar: »Från världens begynnelse till den dag i dag är har religionen, i vilken gestalt den än må ha uppenbarat sig, varit *metafysik*, och den som föraktar och hånar metafysiken, han vet antingen icke vad han vill, eller han föraktar och hånar religionen.»

Från flera håll har man även fäst uppmärksamheten på det tragikomiska skimmer, som från denliberala teologins uppfattning av Jesusproblemet faller över hela den gudomliga frälsningsplanen. Till människosläktets frälsning låter gud födas en människa, som representerar det absoluta moraliska geniet, och som genom sitt liv och sin lära skall bringa den förvillade mänskligheten på rätt väg igen; men detta geni väljer till sina närmaste lärjungar personer, som komplett missförstå honom, och som på grund av vissa defekter — bristande bildning, andlig tröghet o. s. v. — äro oförmögna att skriftligt fixera de intryck och läror de undfått; detta göres först 30—40 år efter mästarens död av personer som aldrig sett eller hört honom, och som på grund av sin andliga läggning äro lika oförmögna att förstå honom som urapostlarna, men vilkas ord vinna absolut gehör hos kristenheten och i snart två tusen år skymma undan den verkliga Jesusbilden — till stort förfång för den allmänna moralen. Först på sista årtiondena har det — genom en slags andlig generatio spontanea — vid de tyska universiteten uppstått en handfull skarpsynta och behjärtade män, som undanröjt detta tvåtusenåriga missförstånd och visat mänskligheten, vem Jesus verkligen var och vad han i sanning ville!I själva verket synes också den dubbla korseld, för vilken den modärna Jesuskulten, icke minst på grund av Drews' uppträdande, varit utsatt, ha åstadkommit åtskillig oro i de liberala teologernas led, och om icke alla tecken bedraga, försiggår inom detta läger för närvarande en partiell, men dubbel frontförändring, i det att — alldeles som på det politiska området — en del av de teologiska liberalerna kasta sig i armarna på konservatismen (ortodoxien), medan andra göra en avsevärd frontförändring åt vänster. Representanter för den förra gruppen äro professorerna Weinel och Johannes Weiss, för den andra professor Bousset.

»Hur är det möjligt», utropar Johannes Weiss i sin mot Kalthoff, Drews och Jensen riktade skrift Johannes Weiss, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte, 1910, sid. 3., »att den, vilken som Kalthoff och Drews känner vårt arbete,

kunnat draga sådana konsekvenser? Ligger här icke också någon skuld på vår sida? Ha vi icke försummat att hålla fästningsverken i stånd och vilat ut för tidigt, där vi borde ha arbetat vidare? Ha vi icke genom splittring, brist på disciplin och alltför käcka husarritter själva framkallat angreppet? Jag vågar icke att med nej besvara dessafrågor». Samma maning till reträtt i riktning mot ortodoxien höjes även av Weinel Weinel, Ist das liberale Jesubild wiederlegt, 1910, sid. 16., vars senast intagna hållning träffande karaktäriseras av Ernst Krieck Ernst Krieck, Die neueste Ortodoxie und das Christusproblem, 1910, s. 38—39.: »Men *ett* är det intressant att erfara: för framtiden kommer teologen att frigöra sig från även den sista resten av kritisk besinning, eftersom denna har fört honom så nära radikalismens avgrund. Weinel gör bot och bekänner, att han ställt saken i ett falskt ljus genom att betona, hur litet man av Paulus (han hade lugnt kunnat tillfoga: och av evangelierna) får veta om Jesus, d. v. s. om liberalernas rent mänsklige Jesus. På den nya ståndpunkten slår nu den temperamentfulle teologen sönder allt, som icke passar för den nya ståndpunkten, sedan han med sin egen syndabekännelse skaffat sig gott samvete. Wellhausen, Wrede, Gunkel, Schweitzer, Bousset, Schmiedel, Brückner, utom de positiva och radikala motståndarna, få sina hugg, och beskyllas nästan allesamman för dilettantism, dels indirekt, som Gunkel, Wellhausen, Wrede, dels direkt, som enfant-terriblen Schweitzer, vilken beskylles för äkta dilettantism. Vad blir då kvar? Några, som redansedan länge vandra på vägen till ortodoxien, och Weinel, deras nyaste profet. — Att domen skulle bryta in så snabbt kunde ingen ana.»

Att denna signalförändring på tysk botten i sina verkningar kommer att spåras i Sverge, synes ganska sannolikt, även om det villigt måste medges, att de svenska nyteologerna icke ha någon anledning att avlägga syndabekännelser à la Weinel. I Sverge komme ju en sådan reträtt från nyteologernas sida att alldeles utmärkt harmoniera med den allmänna reaktion, som för närvarande frodas och blommar hos den svenska överklassen.

Den andra frontförändringen — som går åt vänster — representeras, som redan antytts, av Bousset, som vid den sista religiösa världskongressen (Berlin, augusti 1910) preciserade sin nya ståndpunkt i ett synnerligen intressant föredrag: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben (Historische und rationale Grundlage des Glaubens) Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Protokoll der Verhandlungen, Erster Band (Berlin-Schöneberg 1910), sid. 291—306.. Bousset's omslag är så mycket märkligare, som han förut varit en av den modärna Jesuskultens ivrigaste anhängare (jfr sid. 93 f.) och särskilt i sin mot Kalthoff riktadeskrift givit synnerligen karaktäristiska uttryck åt denna åskådning.

Till utgångspunkt för sin framställning tar Bousset samma sats av Lessing, som vi nyss sågo anförd av Wilhelm von Schnehen: »tillfälliga historiska sanningar kunna aldrig tjäna som bevis för nödvändiga förnuftssanningar», och kompletterar denna sats med ett besläktat yttrande av Kant: »det historiska kan blott tjäna som illustration, aldrig som demonstration (bevisning)». Den liberala teologin betecknar denna åskådning som utslag av en föråldrad rationalism; man söker och finner i det historiska de fundamentala grundvalarna för mänsklighetens alla högre anlag, och sålunda även för religionen. Man uppfattar historien som skådeplatsen för grundläggande, principiellt nya uppenbarelser, och i det man med dessa allmänna åskådningar mer eller mindre beslutsamt förbinder en principiellt supranaturalistiskt orienterad världsåskådning, bedömer man gamla och nya testamentets religion och speciellt det i och med Jesu person givna evangeliet *som en under loppet av de naturliga sammanhangen inträdande, på en punkt i historien given, på gudomlig uppenbarelse beroende nyskapelse*, av vilken all tro är avhängig i sina grundvalar.

Teologin följer härvidlag, säger Bousset, endast den allmänna kulturströmningen i nittonde århundradet, som man med rätta kan kalla *historiens* tidsålder. Denna århundradets grundkaraktär beror på en hel komplex av skilda faktorer: de stora, behärskande världsåskådningssystemens tillbakagång, den förnyade tillväxten av de kyrkliga organens makt och auktoritet, konservatismens utbredning på alla områden — och på andra sidan en mäktig, vittfamnande skepsis med relativism och agnosticism, entusiasm för psykologin, en starkt utvecklad känslighet för alla, även de underligaste och brokigaste fenomen inom själslivet, en sig själv förtärande, irrationell skepticism o. s. v. Till och med den modärna rättsvetenskapen visar tydliga spår av denna historism.

Föregångsmannen på det teologiska området var härvidlag Schleiermacher, som i kristendomen såg den religion,

där allt hänfördes till Jesu person, av vilken Schleiermacher trodde sig ha en trogen bild i Johannesevangeliet; den religiösa medelpunkten blev för honom icke idéen, utan det odefinierbara personliga livet. Den liberala teologin går vidare på samma väg, men ser i religionen något som först genom den historiska uppenbarelsen sänker sig ned i mänskovärlden, icke något som underhistoriens gång utvecklar sig ur mänskoväsendet inifrån; och på detta sätt har man efter rationalismens och idealismens tidevarv till en viss grad kunnat förstulet räcka den gammalkyrkliga supranaturalismen handen.

Hela denna ståndpunkt anser Bousset numera vara ohållbar, och detta på följande grunder.

Försöken att grunda den kristna tron på Jesu historiska person kunna göras på flera olika sätt. Man kan därvid förlägga tyngdpunkten till *Jesu lära och evangelium* och betrakta Jesus som uppenbararen, vilken täcker sin lära med sin persons auktoritet, eller man kan göra Jesu person till utgångspunkt, antingen *den åskådliga bilden* eller *den impuls*, som utgår därifrån.

Ställa vi oss på den första ståndpunkten, fortsätter Bousset, så är det klart att *huvudsaken* i Jesu förkunnelse skall ha gällande kraft. Men då möter oss det från den historiska ståndpunkten olösliga problemet, vad som har att gälla som huvudsak, och var den norm eller måttstock finnes, med vilken denna fråga kan avgöras. Skola vi ta vår ståndpunkt *inom* Jesu egen förkunnelse och härifrån bilda vårt omdöme, så visar det sig, att mycket, som är oss främmande, blir väsentligt, t. ex. tronpå den förestående stora världsomvandlingen eller de olika formerna av Jesu Messianska medvetande. Man förstår inte riktigt, vad rätt man skulle ha att helt enkelt skjuta undan dessa ting, som spelat en så viktig rol i den urkristliga övertygelsen. Vägrar man däremot att ta sin ståndpunkt inom Jesu egen förkunnelse, så måste historismen förgäves söka efter en måttstock, som man kunde anlägga utifrån, då ju den historiska uppenbarelsen själv skall vara den sista auktoriteten. — Härtill kommer, att den exakta historiska forskningen har lärt oss, att mer och mer se Jesu predikan i dess konkreta beroende av givna förhållanden och i dess vida avstånd från oss; man har ofta måst erfara, att vad vi förut ansågo som huvudsak i hans predikan, varit av oss själva däri inlagda tankar. Så t. ex. har den modärna forskningen lärt oss, att Jesu och urförsamlingens föreställning om guds rike varit i huvudsak riktad på de yttersta tingen, men så gott som alls icke åsyftat något i människans hjärta inneboende gudsrike (Ritschl). Utan tvivel, menar Bousset, innehåller Jesu predikan jämte mycket tillfälligt och främmande även evighetstankar, men historismen saknar varje medel att på ett övertygande sätt arbeta fram de oförgängliga momenten.Så avstår man då alldeles ifrån att gå tillbaka till någon närmare bestämbar lära eller till evangeliet. Man tar sin tillflykt till det yttersta, det finaste, det ogripbaraste: Jesu egen person, som icke kan uttryckas i någon formel. Och här äro åter två möjligheter givna. Antingen lägger man huvudvikten vid den personliga bilden av Jesus, sådan den gives oss genom levande åskådning, och fordrar att denna åskådning skall hos oss omedelbart uppväcka religion, religiös andakt och dyrkan, i Jesus skall guds eget liv träda oss till mötes. Men denna bild av Jesus kan icke, hur ofta det än påstås, vara oberoende av den historiska forskningen. *Är den verkligen grundvalen för vår tro, så måste den historiska sanningsfrågan här spela en eminent rol.* De nyaste kontroverserna ha åter livligt påmint oss om, att denna uppfattning i varje fall får sin dödsstöt, i fall påståendet om Jesu icke-existens skulle befinnas vara riktigt. Men även den uppdykande möjligheten, att vi i själva verket veta mycket litet om Jesu personliga liv, så litet, att det icke räcker till för att skapa en intrycksfull och åskådlig bild, måste hota denna uppfattning på det allvarligaste. Och om det är så, att det här framför allt kommer an på Jesu inre liv, och detta först får sin för oss gripbaraform i Jesu Messianska självmedvetande, så lär oss den nyaste forskningen, att på området för Jesu självmedvetande församlingsuppfattning och dogmer vävt sig samman med det ursprungligt historiska till en oupplöslig och outredbar härva. — Om man gent emot dessa svårigheter betonar, att det ingalunda kommer an på den rent historiske Jesus, utan på den trosbild, som församlingen eller den enskilde skapar åt sig, så innehåller denna anmärkning ett fullkomligt berättigat moment; men man skall då också erkänna, att man principiellt lämnar marken för en historisk objektivering och grundläggning av religionen. *Och då är man också skyldig att besvara den frågan, från vilka källor den subjektiva trons skapande verksamhet härstammar, efter vilka lagar och med vilken rätt den arbetar.*

Så blir då den andra möjligheten kvar: man uppger den gripbara och åskådliga Jesusbilden och riktar blicken enbart på den från Jesus utgående personliga impulsen. Vill man härmed blott ha sagt, att under historiens gång den första skapande impulsen till en religion i form av kristendomen har utgått från Jesu person, så har en försiktig historieforskning knappast något att invända häremot. Men detta är en rent historisk sats, som ickebehöver ha någon som helst relation till troslivet. Fattar man saken som Schleiermacher, så krävs det även här en färgrik och åskådlig bild av Jesu inre personliga liv, som Schleiermacher trodde sig finna i Johannesevangeliet, men som den modärna historiska forskningen ej kan fasthålla.

Som en sista utväg har man då försökt sig med det påståendet, att den kristna religionens säkerhet och visshet skulle bero på den samfällda uppenbarelseverkan, som framställde sig i sin totalitet i kristendomens historia. Denna historia, som skulle börja med Jesus av Nazareth som den skapande begynnelsepunkten och ingalunda menas ha upphört med vår tidsålder, vore att betrakta som en sammanhängande uppenbarelsetotalitet, vars väsen och lagar man hade att småningom lära känna och fastslå i ett över det hela sig sträckande betraktelsesätt, så att man från denna totalöverblick kunde få en måttstock för det enskilda, även för begynnelserna till vår religion. Därvid tänker man icke på att ge den kristna uppenbarelsefonden en specifik överlägsenhet framför andra uppenbarelsekomplexer i religionshistorien, fastmera *betraktas hela historien som en vävnad av lagbundet skeende och nya inströmmande uppenbarelser. Man identifierar detövernaturliga med det för oss ej analyserbara individuella, förlägger uppenbarelsen till detta individuella och får på denna väg till sist ett medel att, låt vara på långt håll, mötas med gammalkyrkliga supranaturalismen.* Men även här befinner man sig i allt för starkt beroende av historien. Även om Jesu historiska person icke är det ensamt avgörande, så kommer den dock i fråga som den principiella utgångspunkten för den utvecklingsprocess, av vilken den tills datum högsta religionens lagar och väsen skola framgå. Så står man även här inför samma oövervinneliga svårigheter, som vidlåda de föregående betraktelsesätten.

Så visar historien, allvarligt och uthålligt bedriven, ut över sig själv och tvingar oss att söka en annan grundval för vår tro — förnuftet!

Från denna ståndpunkt krävs det, fortsätter den berömde Göttingerteologen, *en absolut brytning med all supranaturalism*. Naturvetenskapen måste, som man i all synnerhet efter Darwin lärt sig inse, överhuvudtaget uppge all teleologi; den har blott att räkna med orsaker och ej med ändamål; och även historievetenskapen erkänner tanken på ändamål och mening endast så till vida, som mänskliga generationer själva ha inlagt ändamål och mening ihistorien. Men föreställningar därutöver angående en allmän, över mänskorna härskande ändamålsbestämning och om en mänskosläktets uppfostran enligt en gudomlig plan förkastar den stränga historieforskningen som en obefogad inblandning av fantasien. Så kan då icke heller religionshistorien vara det område, där övernaturlig uppenbarelse sätter in absolut nya begynnelser. Ej heller försiggår i religionshistorien en utveckling av små och omärkliga begynnelser av främmande natur, exempelvis efter den av Wundt antagna lagen för ändamålens heterogeni. *Varje sådan förfinad eller grövre supranaturalism måste vi förkasta.* Religion är en ursprunglig förmögenhet hos människan, som under historiens gång endast utvecklar sig och från skumma begynnelsestadier formar ut sig till allt större klarhet. Medan vetenskapen visar oss en principiellt oavslutad, i det oändliga sig utsträckande värld i tid och rum, riktar sig religionen på den universella verklighetens enhet och totalitet, på tillvarons mening och värde, och så till vida stå de religiösa idéerna i ett visst motsatsförhållande till vetenskapen. Det är dessa i förnuftet givna idéer, som äro de yttersta grundvalarna för religionerna, men en annan fråga är: hur blir religionen praktisktlevande? Och då är sant, att det är *bilden och symbolen*, som gör de nakna, i och för sig svårtillgängliga idéerna levande för människan. Det är detta, som betingar den nära frändskapen mellan de religiösa känslorna och de estetiska, mellan religion och konst; vad som i all konst, i alla estetiska känslor sker mer eller mindre omedvetet, förnimmandet av det eviga i det ändliga, det sker i religionen medvetet med hänsyn till den yttersta verkligheten.

Men under loppet av den egendomliga utveckling som äger rum från trollkarl, fetisch och medicinman till präst, spåman, siare, profet och religionsstiftare försiggår på det högsta stadiet ett märkvärdigt omslag. Den stora

religiösa personligheten *skapar icke blott symbolen*, han blir för den troende menigheten själv symbol. Så har judendomens tro fått sitt samlade uttryck i Mose person, så finner kinesen sitt etiska ideal i Kongtze, och så har Jesus icke blott skapat evangeliets symbolik i dess grunddrag, utan själv blivit en religiös symbol för de folk och kulturer, som börja att behärska jorden.

Men detta är också det högsta, som vi kunna utsäga: bilder och symboler för en djupare, evig verklighet, som vi ana därbakom; bilder och symboler, men icke den yttersta sanningen själv. Ochdärför skulle Jesu bild äga sin oförgänglighet som *symbol*, även om den historiske Jesus aldrig existerat; men så snart vi vilja utforma symbolen till dogm, då blir allt förvänt och rinner bort under våra händer.

* * *

I den nu lämnade redogörelsen för Bousset's kritik av Jesuanismen och hans egen uppfattning i dessa frågor har jag endast flyktigt snuddat vid den filosofiska tankegång, som egentligen representerar det positiva i Boussets ståndpunkt. Utgångspunkten är förlagd till Kant, som sökte grunda religionen på det praktiska förnuftets impulser och på den kategoriska imperativen och sålunda ställde religionen i absolut beroende av moralen. Bousset går ett steg vidare, och i anslutning till Kants mest betydande lärjunge Fries hävdar han, att de religiösa idéerna ha sin grund i det rena förnuftet och bilda en likaså nödvändig beståndsdel i detta som det rena förståndets kategorier och den omedelbara varseblivningens utsagor. Vad som från filosofiskt håll kan invändas mot denna ståndpunkt må i detta samband lämnas ur räkningen; *det väsentliga är att denna ståndpunkt är tagen utanför kristendomen*, ja utanförall positiv religion över huvud, och då Bousset sedermera går fram utefter en linje, där han konsekvent förkastar all supranaturalism och alla försök att i någon form göra Jesu person till grundval för den religiösa tron, så kan man ej tillbakahålla den slutsatsen, att *Bousset faktiskt uppgett kristendomen som sådan* — ehuru naturligtvis härmed ej är sagt, att hans ståndpunkt skulle vara irreligiös. Tvärtom ligger ju i våra dagar all djupare religiositet bortom kristendomen.

I slutet av sin utredning hänvisar Bousset till det märkliga förhållandet, att Jesu bild, sådan den en gång av urförsamlingen tecknats i evangelierna, som dikt och sanning varit och kommer att bli mycket verksammare än alla än så noggranna historiska rekonstruktionsförsök. Häri har han utan tvivel fullkomligt rätt. Och härmed äro vi då inne på en fråga, som har praktisk betydelse för vår tid; om vi lämna åt sitt värde den liberala teologiens försök att rekonstruera en historisk Jesus, och om vi samtidigt bortse från *de* partier i evangelierna, som även av troende kristna hållas för perifera ting utan religiöst värde — hurudan blir då den normalbild av Jesus, som på detta sätt kommer till stånd? Med andra ord, hurudan är den *Nya testamentets Jesus*,som varit och alltjämt är den centrala personen i den kristna förkunnelsen i våra dagar?

På denna fråga avser den nu följande framställningen att ge ett svar. Den grundar sig i huvudsak på Pfleiderers arbeten »Das Urchristentum» (1902) och »Die Entstehung des Christentums» (1906). I vad mån Pfleiderer med sin teckning trott sig träffa den historiske Jesus av Nazareth är en fråga, som i detta samband kan lämnas ur räkningen, det väsentliga är att hans framställning är fullkomligt objektiv, utan alla utvikningar vare sig åt höger eller vänster, och fri från varje spår av Jesusromantik. Utom Pfleiderer har för detta kapitel anlitats teologen Heinrici samt av profanförfattare Eduard von Hartmann, vars åsikter i hithörande frågor i mycket överensstämma med Pfleiderers, ehuru Hartmanns kritiskt-polemiska skärpa tämligen skarpt kontrasterar mot den urbane Berlinteologens blida, skepsis.

* * *

Det judiska folket har som bekant sedan urminnes tider betraktat sig som guds utvalda folk, och förhoppningen om ett jordiskt gudsrike, där Herren Zebaoth skulle regera jorden genom sittälsklingsfolk, judarne, har redan många århundraden före Kr. spelat en dominerande roll i den judiska folkfantasien. Ju mer avlägset och molnhöljt detta ideal tedde sig, med desto större fanatism fasthöllo judarna vid tron på det stundande himmelriket, där gud skulle regera världen genom en salvad ställföreträdare, Messias av Davids stam. Föreställningen om denna nationellt-judiska gudsstat (teokrati) erhöll småningom en utöver de vanliga jordiska

förhållandena gående karaktär: profeten Esaias t. ex. förklarar, att gud har för avsikt att skapa en ny himmel och en ny jord, där icke mera sol och måne skina, utan Herren själv skall lysa som ett evigt ljus. Där skall då byggas ett skönare Jerusalem och ett bättre tempel, synderna skola förlåtas och gud skall skriva sin lag omedelbart i judarnas hjärta, så att de icke mera synda. Å andra sidan förbinda profeterna tanken på det kommande gudsriket även med förödande straff, som i främsta rummet skola drabba judarnas fiender, men även syndarna bland judafolket, vilka skola förtäras med eld, medan de rättfärdiga och visa skola lysa i oförgänglig glans.

Som en profetisk förkunnare av det stundande gudsriket uppträdde den asketiske Johannes Döparen vid en tidpunkt, då det romerska förtrycket ochde usla sociala förhållandena skruvat upp den judiska nationalkänslan och den religiösa spänningen till en ovanlig höjd. Vad som skilde Johannes Döparens predikan från hans föregångares var endast framhållandet av gudsriket som *något nära förestående*, som en katastrof, vilken när som helst kunde inträffa. Därför lät Johannes sitt maningsrop ljuda: gören bättring, ty himmelriket är kommet hart när; och för de botfärdiga, som på allvar ville bättra sig, skulle dopet, d. v. s. neddoppandet i rinnande vatten, vara ett tecken och samtidigt ett medel till avtvående av synd och skuld, ett medel alltså till syndernas förlåtelse.

Bland de skaror, som kommo till Johannes för att låta döpa sig, befann sig även Jesus av Nazareth, en son av timmermannen Josef och Maria, vilka utom honom hade fyra söner och några döttrar. Om Jesu barndom vet man ingenting, ty vad evangelisterna Lukas och Matthæus berätta härom, är, efter vad vår tids teologer äro ense om, endast religiösa sagor utan spår av historiskt värde. Av allt att döma har emellertid Johannes' predikan gjort ett djupt intryck på Jesus, ty omedelbart efter Döparens fängslande uppträder han själv som dennes efterföljare med maningen: gören bättring,ty himmelriket är kommet hart när. Grundmotivet är alltså detsamma som hos Döparen, men det var dock en annan ton, som klang ur Jesu predikan; Johannes, som var född i Judéen, och i egenskap av prästson haft gott tillfälle att se hela den hierarkiska humbugen, var i främsta rummet den stränge botpredikanten; Jesus däremot var ett folkets barn från Galiléen, där den judiska nationalkänslan och den fariseiska bokstavsdyrkan var mindre utpräglad än i Judéen, men där den sociala nöden, framkallad genom det fruktansvärda skattetrycket och de fattigas rättslöshet, kändes så mycket bittrare. Det var därför helt naturligt, att Jesus formade sin predikan om det stundande gudsriket till ett glatt budskap om den dag, då det dittills härskande eländet genom en plötslig katastrof skulle skaffas ur världen, och denna katastrof förklarades av honom vara så nära förestående, att den samtida generationen komme att uppleva den stora händelsen.

Som en förkunnare av detta glada budskap drog Jesus genom Galiléen, där han tack vare sin vältalighet och sitt fascinerande väsen snart samlade omkring sig en betydande skara män och kvinnor, däribland gifta fruar ur överklassen, prostituerade kvinnor och ärbara jungfrur i brokig blandning.Vid sidan av sin verksamhet som resetalare utövade han även den undergörande läkarens konst. Härvid bör man komma ihåg, att enligt den då gängse uppfattningen varje sjukdom uppfattades som *besatthet* (av onda andar), varje helbregdagörelse som utdrivande av djävlar. Att de vansinniga, epileptiska och andra med likartade sjukdomar behäftade troddes hysa en ond ande i kroppen var självklart, men även varje annan sjukdom var vållad av en sjukdomsande, som av satan släppts in i människan. Satan ägde nämligen enligt de dåtida judarnas åskådningssätt icke blott en hart när obegränsad makt över jordens härlighet, utan han hade även under sig en hel hovstat av änglar och dämoner, vilkas kroppslösa tillstånd är dem högst oangenämt, och som längta efter att fara in i en människa eller ett kreatur; detta tillåter nu djävulen dem på grund av sin jordiska maktfullkomlighet, och härigenom uppstå sjukdomar hos människor och djur. I en tid och i ett land, där detta var det allmänt gängse uppfattningssättet, var naturligtvis jordmånen för underverk synnerligen fruktbar, och i orienten vimlade det av siare, spåmän och trollkarlar, som gjorde mer eller mindre lyckade underkurer. Även Jesus har i påtagligen ganska stor skala drivit en sådan undergörandeläkareverksamhet, varvid den suggestiva kraften i hans personlighet synes ha satt honom i stånd att utföra en del lyckade kurer, som hastigt gjort honom berömd och eftersökt.

Vad innehöll nu den predikan, varmed Jesus vände sig till de lyssnande massorna? Vid närmare eftersyn finner man, att den maning, varmed evangelisterna låta Jesu förkunnelse börja: »bättren eder, ty himmelriket är kommet hart när», även innehåller inbegreppet av hans lära. Grundtonen bildar från början till slut den *profetiska*

förkunnelsen av gudsrikets närhet såsom motiv för kravet på en sedlig omvandling. Men frågan blir då, vad Jesus menade med »himmelriket» eller »guds rike». Den vanliga uppfattningen är, att han härmed förstått något alldeles nytt, helt annat än hans landsmän, antingen ett rike ovanefter, en själarnas salighet på andra sidan graven, eller också en inre andlig beskaffenhet hos människan, hennes sanna fromhet och rättskaffenhet. Men om Jesus verkligen förbundit en så ny tanke med ett gammalt ord, hade man då icke, frågar Berlinteologen, bort vänta, att han från början tydligt och bestämt uttalat sig härom, noga förklarat sin mening och säkrat sig mot missförstånd? Därom finna vi ingenting anmärkt; hanförutsätter fastmera liksom förut Johannes Döparen, att en var av hans åhörare väl känner till, vad han menar med detta rike, vars nära tillkommelse han ställer i utsikt; är det då icke troligt, att han därmed förstått detsamma som alla hans samtida bland judarna, det alltsedan profeten Daniel av alla fromma med hopp och längtan emotsedda ikraftträdandet av guds härskarmakt, varigenom det nuvarande eländiga världstillståndet undanröjes, och en ny, bättre tingens ordning åvägabringas, i främsta rummet för judiska folket. Pfleiderer har underkastat de av Jesu yttranden, som beröra dessa ting, en noggrann analys, vilken otvetydigt ger vid handen, att den nyss uttalade uppfattningen är den riktiga. Även det bekanta yttrandet — det enda, som verkligen skulle kunna äga någon beviskraft — (Luk. 17: 20) »guds rike kommer icke med yttre åthävor, man skall icke heller säga: se det är här eller där, ty se guds rike är invändigt i er», tillåter alldeles icke den tolkning, som man vanligen givit det, redan därför, att orden ifråga yttras till Jesu dödsfiender, fariséerna, som väl efter hans åsikt icke gärna kunde hysa gudsriket i sina hjärtan. Eduard von Hartmann fäster även uppmärksamheten på, att den vanliga, från Luther härrörande översättningen avdenna passus är skäligen godtycklig: den grekiska texten betyder i själva verket »guds rike kommer icke förr, därför att man otåligt begär det» och »guds rike är inom er» d. v. s. »inom er krets, inom er gemenskap». De vidlyftiga Jesus-panegyriker, som detta bibelspråk ännu i modärn tid gett anledning till — man läse t. ex. Chamberlains »Die Erscheinung Christi» — äro därför fullkomligt omotiverade.

En närliggande fråga är, vad Jesus haft för uppfattning av sig själv och särskilt av sin uppgift och ställning i gudsriket. Svaret på denna fråga är, framhåller Pfleiderer, att evangelierna förlagt de senare i församlingen uppkomna föreställningarna om Jesus som Messias och guds son tillbaka till Jesu jordeliv och låtit Jesus själv fälla motsvarande yttranden, så att en mängd motsägelser uppstå mellan dessa utsagor och de ävenledes i evangelierna befintliga, på historisk grundval vilande erinringarna. Enligt Johannesevangeliet är Jesus den i köttet uppenbarade Logos eller guds son, som från början var hos gud och själv var gud, och vars gudomliga härlighet lärjungarna alltid skådat under det jordiska höljet. Enligt Matthæus och Lukas är Jesus guds på övernaturlig väg avlade son, somredan vid sin födelse hälsas av himmelska andar som en världsfrälsare; och enligt Markus, som ännu ingenting vet om hans övernaturliga födelse, har Jesus vid dopet av en himlastämma proklamerats som guds käre son, d. v. s. som Messias och sedan igenkänts som sådan av dämonerna. Om man ser bort från dessa *sagor*, vilka lätt kunna förklaras ur den kristna församlingens trosliv, så är, fortfar Pfleiderer, så mycket säkert, att Jesus på intet sätt varit medveten om någon övermänsklig härkomst eller värdighet. Han har uppträtt som profet liksom Döparen före honom, han har verkat som lärare och läkare bland sitt folk, som andra före och samtidigt med honom; hans makt över de sjuka själarna och kropparna var ingen obegränsad gudomlig allmakt, utan betingad av de sjukes tro, vilket framgår bland annat därav, att han enligt Markus till följd av sina landsmäns otro ej kunde göra många under i Nazareth. Även hans profetiska gåva var inskränkt, då han öppet erkände, att ingen utom hans fader visste något säkert om tidpunkten för gudsrikets ankomst.

Frågar man nu, om och i vad mån Jesus tillskrivit sig Messiasvärdigheten, så är denna fråga icke heller lätt att besvara. Efter en serie skarpsinnigautredningar kommer Pfleiderer till följande resultat: Det står fast, att Jesus i början icke uppträtt med några Messianska anspråk, utan blott som förkunnare av det nära stundande gudsriket, som han ville förbereda. Härvid kunde han lämna det fullkomligt oavgjort, om i den nya, av den gudomliga allmakten införda tingens ordning gud allena och omedelbart skulle vara konung, eller om han skulle kora en människa till sitt verktyg och insätta denna som messiansk konung. Tanken att han av gud själv skulle vara bestämd härtill, torde från början ha legat honom fjärran, och därför avvisade han de messianska hälsningar, som redan tidigt kommo honom till del från några förryckta. Men när folkskarorna börja hopa sig omkring honom,

entusiasmerade av hans ords lärande och läkande kraft, och samtidigt de skriftlärdas och fariséernas växande fiendskap visade honom, att från detta håll ingenting stod att vänta för det betryckta folket, då torde mer och mer den tanken ha trängt sig på honom, att han själv vore kallad att realisera det frälsande gudsriket genom en religiös-social reformation. För att genomföra denna uppgift förslog icke hans dittills varande verksamhet i Galiléen, avgörandet måste ske i Jerusalem, hierarkiens medelpunkt. Icke föratt låta döda sig, drog Jesus till Jerusalem, icke för att fira högtiden där, utan för att besegra översteprästerna och förverkliga gudsrikets profetiska ideal. Att detta verk var svårt och farligt, kunde han ej undgå att se, och denna insikt ger åt hans ord från denna period en prägel av beslutsamhet och skärpa, som förut saknats. Men å andra sidan var han övertygad om att driva guds verk, och då han trodde på en allmaktens och undrens gud, som när som helst kunde sända honom tolv legioner änglar till hjälp, varför skulle han då låta hålla sig tillbaka av de farhågor, en Petrus yttrade!

När på vägen till Jerusalem de hänförda vännernas skaror alltmer ökades, och tåget genom Jeriko och därifrån vidare gestaltade sig till formligt triumftåg, och massorna till sist utbröto i jublande Messiasrop, så avvärjde Jesus ej längre dessa hyllningar, och när någon motståndare gjorde honom uppmärksam på det betänkliga häri, svarade han med utpräglad självkänsla: »om dessa tiga, skola stenarna ropa». Nästa dag besöker han templet, där han föranstaltar det bekanta uppträdet med växlarna, och under de följande dagarna håller han de lidelsefulla strafftal mot de skriftlärde, som gjorde dessa till hans dödsfiender. Jesus var ej heller blind fördet hat, han ådragit sig från hierarkernas sida, men han tänkte ej på möjligheten av en regelrätt kriminalprocess inför den romerska överheten, som han aldrig angripit; att hans farhågor däremot gingo i en annan riktning, kan man se av en notis i Lukasevangeliet, som Jesusbiograferna hittills principiellt synas ha förbisett, men som av Pfleiderer ställes i sitt rätta ljus. När Jesus aftonen före sin dödsdag firade Passafesten med sina lärjungar, uppfordrade han dem enträget att, även om de skulle nödgas sälja sina kläder, *köpa ett svärd*, och när de svara, att två svärd finns för handen, yttrar han: det är bra. Detta kan ej tolkas annorlunda, än att Jesus fruktat ett överfall av från hierarkerna utsända lönmördare, och då velat sätta hårt mot hårt. När han sedan i Gethsemane trädgård icke möter lönmördare, utan några poliskonstaplar, som anhålla honom, förbjuder han också sina lärjungar allt motstånd.

Episoden med svärden är emellertid av särskilt intresse därför, att den visar, hurusom de profetior, som evangelierna låta Jesus göra angående sin förestående död, nödvändigtvis måste ha varit senare tillsatser; ty om Jesus sista kvällen i sitt liv fruktat ett lönmördaranslag och haft för avsikt att medvapen i hand värja sig mot detta, så kan han omöjligen förut ha förutsagt sin död. Så mycket är i varje fall säkert, att den kristna försoningsläran, sådan den senare utformats och än i dag predikas jorden runt, innebär en tanke, som varit fullkomligt främmande för evangeliernas Jesus. Han har påtagligen ända ut i det yttersta väntat på ett räddande under från sin himmelske fader, och först när med krafterna även hoppet började fara, utbrister han: »min gud, varför har du övergivit mig?»

Även skildringen av korsfästelsen, sådan den finnes i evangelierna, är till stor del en dikt av senare datum. Så t. ex. var själva korsfästningen ett fullkomligt *oblodigt* förfarande: lemmarna genomborrades alls icke med spikar, utan fastbundos med rep, som väl kunde förorsaka intryck, men inga sår. Allt tal om Jesu blod och sår är därför senare gjorda tillägg och förskönIngar; ty Jesu blod har aldrig flutit, icke ens efter döden; och då en Jesusromantiker i våra dagar söker väcka stämning för sitt ideal genom att proklamera: »där står blod kring Jesus», — så är detta på sin höjd ett bildlikt talesätt, utan historisk grund — för så vitt man ej menar martyrernas blod eller de strömmar av kättarblod, som den kristna kyrkan sedan utgjutit.Den nyktra kritik, varmed modärna teologer av den Pfleidererska riktningen betrakta Nya Testamentets Jesus, sträcker sig även till hans *morallära*, så väl den individuella som den sociala. För att rätt kunna förstå och värdesätta den av Jesus förkunnade moralen måste man ha klart för sig, att tron på den omedelbart förestående världskatastrofen är den bakgrund, mot vilken flertalet av Jesu moraliska föreskrifter, särskilt de som ha någon social anstrykning, böra ses. Den hos Jesus förefintliga ringaktningen av världens goda är egentligen icke något asketiskt drag, ty i dagliga livet var Jesus — i motsats till Johannes Döparen och essäerna — ingen asket; denna världsförgätenhet är icke heller som hos inderna det praktiska uttrycket för en metafysisk sanning, utan den härrör från Jesu bergfasta övertygelse, att den hittillsvarande världsordningen vore mogen för sin undergång och inom mycket kort tid komme att ersättas av

gudsriket — på jorden. Därför varnar Jesus de sina för att betunga sina hjärtan med världsliga bestyr, så att icke herrans dag må överraska dem oförberedda, som det gick människorna på Noachs tid, vilka endast tänkte på mat, dryck och giftermål. Därför ropar han ve över de havande och di-givande kvinnorna, och därförvarnar även Paulus gifta män för att göra sina hustrur havande i denna tid, då gudsriket står för dörren. Med denna tro på det nära förestående världsslutet sammanhänger även Jesu ringaktning för *arbetet*, om vars grundläggande betydelse för sedligheten han ej haft den ringaste aning. Redan Moses såg i arbetet en förbannelse, som gud låtit komma över människorna för deras olydnads skull, och Jesus står både teoretiskt och praktiskt på samma ståndpunkt; han har, sedan han började uppträda offentligt, aldrig själv arbetat, utan livnärt sig genom gåvor och allmosor, han har aldrig ens symboliskt begått någon handling för att betona arbetets ära, utan i stället hänvisat till fåglarna och liljorna, som varken så eller skörda, men dock få både näring och kläder av den himmelske fadern. — Från denna synpunkt har man även att förstå Jesu likgiltighet för familj, fosterland och andra medborgerliga förhållanden; vad betydde det väl i grunden, om romarna ännu några år förtryckte och pinade judafolket, då den gudomliga uppgörelsens dag ändå stod för dörren; därav maningen »giv kejsaren vad kejsaren tillhör», och därav också det hårda ordet: »låt de döda begrava sina döda» — hårt därför att det yttras till en son, som innan hanansluter sig till Jesus, ber att få begrava sin döde fader!

En sådan moral, som den Jesus här förkunnar, kan naturligtvis icke vara bindande för nutidens människor, redan därför att dess viktigaste förutsättning, tron på ett plötsligt inbrytande gudsrike, för dem endast har intresse som historiskt kuriosum. Men just denna övertygelse om världskatastrofens närhet har åt Jesus-moralen givit en extrem ensidighet, som gör att hans föreskrifter, även när de innehålla en berättigad kärna, ofta slå över i det absurda och bli praktiskt värdelösa eller skadliga. Att man skall övervinna det onda med det goda är en sats som oberoende av Jesus med stort eftertryck förkunnats av Buddha, Platon, Seneca, Epiktet o. s. v.; men då Jesus driver denna sats därhän, att »man skall ej motstå det onda, utan om någon slår dig på den högra kinden, så vänd också den vänstra till, och om någon vill ta din rock, så giv honom också manteln», då kan man, anmärker Pfleiderer, ej bestrida, att denna maning ej kan utföras i något samhälle, enär den skulle upphäva all rättsordning och lämna fritt spel åt brutalitet och egoism. Detsamma gäller Jesu maning till sina anhängare att frånsäga sig allt, som binder demvid denna världen, icke blott all egendom, utan även alla familjeband. Det kan knappast betvivlas, att *den sjukliga överspändhet*, som på viktiga punkter vanställer Jesu morallära, även så tillvida haft ett ödesdigert inflytande, som omöjligheten att uppfylla *dessa* orimliga fordringar gjort det lättare för de kristna att undandraga sig uppfyllandet av sådana fordringar, som än i dag måste anses som berättigade. Att de kristna nu som fordom ha en teoretisk moral, som förkunnas i kyrkorna, och en praktisk, som de handla efter, beror säkerligen till icke ringa del därpå, att deras moraliska föresyn på viktiga punkter gjort moralen oduglig för livet genom att driva den ut i det absurda.

Bortsett emellertid från de nu antydda bristerna är den av Jesus förkunnade moralläran behäftad med ett lyte av vida svårare beskaffenhet. Den är nämligen från början till slut en *lönemoral*, och därmed har den strängt taget upphört att vara moral i modärn-germansk mening. För den mosaiska uppfattningen utgjorde guds i lagen uttalade vilja och den jordiska vedergällningen grundvalarna för moralen; för Jesu-moralen gäller det samma blott med den skillnaden, att vedergällningen ej förlägges till jorden utan i himmelen. Därför lägger Jesus sinatrogna på hjärtat, att de icke skola göra sina goda gärningar, så att de synas för människorna och eventuellt kunna vedergällas här på jorden, ty då går man miste om den himmelska lönen, vilken är vida värdefullare (Matth. 6: 1—6, Luk. 14: 12—14). Själva *lönetanken* är för Jesus något absolut självklart, ja han ger knappast en moralisk föreskrift utan att därtill anknyta ett löfte om lön eller hot om straff. Då Petrus (Matth. 19: 27) yttrar: »se, vi ha lämnat allt och följt dig; vad ha vi nu därför», så finner Jesus intet klandervärt i denna banalt egoistiska fråga, utan svarar, att de, lärjungarna, skola sitta bredvid Messias i hans härlighet på tolv stolar och döma Israels tolv stammar. Den hedniska moralens upphöjda grundtanke, att dygden är sin egen belöning, har tydligen aldrig ett ögonblick föresvävat Jesus, vars vackraste föreskrifter regelbundet vanställas av försäkringar om den stora lön, som väntar herrans trogna. Man jämföre härmed hedningen Platons yttrande, att »den rättrådige, även om han vore misskänd av gudar och människor och blott upplevde skam och elände, dock vore att anse för lycklig,

den orätträdige däremot, även om han kunde dölja sin uselhet för världen, dock för olycklig». Vilken moral står högst, vilken ärmanligast och mest värdig friborna människor? Svaret är inte svårt.

Man har ofta som en eminent förtjänst hos Jesu lära framhållit den innerlighet, som genomgår det hela, och särskilt präglar hans förhållande till gud. För så vitt denna innerlighet fattas som gudsrikets ideala inneboende i människans hjärta, beror detta, såsom redan framhållits i det föregående, på ett missförstånd, enär Jesus aldrig tänkt sig gudsriket annorlunda än som en av gud framkallad ny tingens ordning på jorden. Man brukar emellertid även i detta samband framhålla det innerligare förhållande, som enligt Jesu lära kan och bör råda mellan gud och människorna: att människorna böra betrakta gud som sin *fader* påstås vara en av de absolut nya tankar, varmed Jesus riktat mänskligheten. Som Pfleiderer framhåller, ligger det emellertid häri åtskillig överdrift. Redan Platon kallar gud »alltets fader», som av osjälvisk godhet har velat, att allt måtte bli honom så likt som möjligt, varför det är människans uppgift att genom rättrådighet och fromhet bli möjligast lik gud. Även Seneca talar om guds »faderssinne», och i den israelitiska religionen kallas gud sedan gammalt Israels fader, israeliterna hans söner, och detta faders- och barnaskap gälleri de yngre av gamla testamentets skrifter icke blott hela folket, utan även enskilda fromma. Av rabbinernas skrifter framgår det, att vid den tid, då Jesus uppträdde, uttrycken »himmelske fader», »fader vår i himmelen» vore en folklig ersättning för de icke längre brukliga äldre gudsnamnen. Man kan därför icke, säger Pfleiderer, påstå, att Jesus lärt någon ny gud, som varit judarna dittills okänd, men väl att han starkare framhävt den allbarmhärtiga kärleken som en dominerande egenskap hos himmelsfadern.

Även bergspredikan, som så ofta framhålles som ett ovanskligt prov på religiös och etisk genialitet, förlorar det mästa av sin originalitet, så snart man skänker hednavärldens samtida (och även tidigare) moral en fördomsfri uppmärksamhet. På detta område har Leipzigerteologen Heinrici lämnat en intressant undersökning Heinrici, Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, i Beiträge zur Geschichte und Erklärung des neuen Testamentes III (1905)., ur vilken följande må anföras här. Bergspredikans bud, att man bör älska sina fiender d. v. s. vedergälla ont med gott, hör enligt Heinrici till ett av den grekiskt-romerska populärfilosofiens älsklingsämnen, som varieras i derikaste och mångfaldigaste utsmyckningar. På frågan huru man bäst slår tillbaka sin fiende svarar t. ex. Diogenes: »om du visar dig ädel och god mot honom». Yttranden i alldeles samma riktning finner man hos Xenophon, Platon, Seneca, Epiktet, Cicero o. s. v.; särskilt de grekiska cynikerna sätta sin stolthet däri att utan bitterhet lida orätt. Betonandet av den inre sinnesarten, som i bergspredikan bland annat tagit sitt uttryck i de bekanta orden: »den som ser på en kvinna för att begära henne» o. s. v., är en åskådning, med vilken både greker och romare voro väl förtrogna, och som till och med tagit sitt uttryck i den romerska rätten, där blotta avsikten att förföra, stjäla o. s. v. beläggres med straff Heinrici anf. arb. sid. 36.. Den berömda bönen i Getsemane: »fader, icke som jag vill, utan som du vill» (Matth. 26: 39), har sina fullkomliga paralleller i antikens litteratur: Xenophon berättar om Sokrates, att han blott bad gudarna att bevilja det goda, då gudarna bäst veta vad gott är; Platon betonar, att man ej skall bedja om enskilda goda håvor, då gud alltid vet, vad som är av nöden, och i alldeles samma riktning yttrar sig Epiktet och Markus Aurelius. Det ordrika, skrävlande bedjandet förlöjligas avLukianos på följande sätt: »vad det ändå hjälper en att skrika riktigt högt och vara efterhängsen och djärv. Det är nyttigt icke blott när man processar, utan också när man beder. Se blott på Timon, hur han från att ha varit den fattigaste plötsligt har blivit en rik man, därför att han vrålade högt och hade tillförsikt i bönen och så gjorde Zeus uppmärksam på sig. Hade han böjd och tigande grävt vidare i sin jord, då hade han kunnat gräva länge, innan han blivit beaktad.» Man jämföre härmed evangeliets föreskrift att bedja så länge och högljutt, tills gud slutligen tröttnar på oljudet och uppfyller bönen. — Fader vår är, som det numera allmänt erkännes, ingalunda någon nytestamentlig skapelse, utan på sin höjd en kompilation efter gammaltestamentliga mönster.

Ett misstag är det även, då man gör Nya Testamentets Jesus till utgångspunkten för kosmopolitiskt-humana åskådningar. Att Jesus var fången i sina landsmäns nationellt-inskränkta synpunkter framgår bl. a. av den brutala likgiltighet, varmed han i förstone avfärdar den kananeiska kvinnan; och vad beträffar befallningen till lärjungarna att »gå ut och döpa allt folk i mitt namn», så är det att märka, att dessa ord läggas i munnen på *den uppståndne* Jesus,alltså äro en efteråt uppdiktad och inskjuten tillsats. Läran om en broderlig, av inga nationella skrankor hämmad mänskokärlek är en hednisk landvinning, i främsta rummet en frukt av den stoiska filosofin,

som har hedern av att först ha brukat ordet *humanitas* i den mening, vari vi djupast fatta ordet humanitet.

Som en sammanfattning av Jesu betydelse som moralisk lärare och nydanare torde följande yttrande av Eduard von Hartmann kunna tjäna: »I etiskt hänseende kvarstår Jesus med sin person lika väl som med sin lära i den judiska syntesen av heteronom och eudämonistisk pseudomoral (nämligen heteronom förpliktning och eudämonistisk motivering), vilken för oss sedan Kant, Fichte och Hegel är en övervunnen ståndpunkt. Att föra massan av efterblivna bildade och obildade, som ännu äro fångna i denna pseudomoral, upp till det ideellt redan uppnådda högre utvecklingsstadiet är vår tids uppgift; men härvid kan Jesu förebild ingenting uträtta.»

* * *

Om det sålunda står fast, att den av Jesus förkunnade *moralen* ingalunda står på höjden med vår tids rättsmedvetande, sådant detta tagit sig uttryckhos den germanska rasens föregångsmän, exempelvis en Kant eller en Fichte, så ger en fördomsfri undersökning även vid handen, att Jesu egen personlighet, sådan den är tecknad i Nya testamentet, är behäftad med vissa begränsningar och brister, som föga harmoniera med hans påstådda natur av »det för alla tider absoluta moraliska geniet». Naturligtvis vore det mycket orättvist att vilja anlägga vår tids sedliga och kulturella åskådningar som måttstock för bedömandet av en personlighet, som levat för snart två tusen år sen, och utifrån dessa synpunkter göra Jesu på många punkter storslagna och sympatiska mänskoväsen till föremål för en skolmästrande kritik; men ännu mera förvänt är det att vilja framställa Jesu person som den sedliga bilden för modärna människor, och det är mot denna *överskattning* av Jesusgestalten, icke mot Nazaréen själv, som den följande, huvudsakligen från Hartmanns arbete hämtade kritiken riktar sig.

Vad först Jesu *intellektuella* begåvning beträffar, så ger en fördomsfri betraktelse otvetydigt vid handen, att Nya testamentets Jesus visserligen är vad man kallar en talang, men ingalunda något geni. Ett tämligen säkert kriterium på en människas andliga kapacitet har man, som Hartmann framhåller, däri, huruvidahan försämrar eller förbättrar ett ämne eller ett motiv, som redan förelegat honom i annan form. Nu äro en del av Jesu liknelser och övriga uttalanden faktiskt omarbetat långods från judarnas Talmud; »Mischnah», som var grundvalen för den senare Talmud, hade redan fullständigt avslutats två hundra år före Kr. f. och strax före Jesu uppträdande hade synedriatpresidenten Hillel (död år 10 e. Kr.) sökt att ordna hela materialet till en kodex, vilken först blev färdig tvåhundra år efteråt. I Talmud finner man nu följande berättelse: »Det var en gång en konung, som bjöd alla sina tjänare till gästabud, men icke angav timman; somliga gingo hem och togo på sina bästa kläder, och ställde sig fram för palatsets dörr; de andra sade: det är tids nog, konungen kommer att låta oss veta det i förväg. Men konungen budade dem *plötsligt*, och de *kloka*, som kommo i sina bästa kläder blevo väl mottagna, de *dåraktiga* i sina vardagskläder blevo bortvisade: gå du *i dag* till rätta med dig själv, det kan hända att du redan i morgon kallas bort.» Man kan knappast kalla denna liknelse synnerligen väl funnen, men den är dock klar och genomförd, samt vida bättre än Jesu liknelse om de kloka och fåvitska jungfrurna, vilken går ut på detsamma. Vad har nu Nya testamentets Jesusgjort av denna Talmudliknelse? Konungen inbjuder sina gäster till en redan anrättad måltid, men dessa skylla på viktiga göromål och misshandla budbärarna (Matth. 22.); konungen bestraffar ogärningsmännen, låter bränna ner deras stad, och skickar så ut sina tjänare att inbjuda de första bästa, »onda och goda», som de träffa på gatan; därpå går han in för att bese sina gäster och då han varsnar en, som icke har högtidskläder, visar han icke blott ut denne, utan låter binda honom till händer och fötter och kasta honom i det yttersta mörkret, där det är gråt och tandagnisslan. — Hur kan man, frågar Hartmann, väl fordra, att dessa människor, som hux flux släpas in från gatan, skola vara klädda i högtidskläder, och hur omänskligt att behandla en man på detta sätt för hans kläder! Hela liknelsen är i Nya testamentet icke blott flack, utan efter nutida rättsbegrepp upprörande omoralisk.

Ännu smaklösare såväl med hänsyn till bild som innehåll äro två liknelser, som Nya testamentets Jesus ger till bästa hos Lukas 11: 5—8 och 18: 1—7. I den första liknelsen kommer en man vid midnattstid till sin väns dörr och ber honom att få låna tre bröd, i den andra kommer en änka till en orättrådig domare och ber honom hjälpa sig mot envedersakare. Inte för vänskapens eller för rättvisans skull uppfylla slutligen vännen och domaren de bedjandes önskningar, utan helt enkelt därför att de tappa tålamodet och ej längre gitta åhöra det outtröttliga

bedjandet och det »oförskämda bölandet» — i Luthers översättning står »das unverschämte Geilen». Moralen är, att icke heller vi skola tröttna att bedja (Luk. 18: 1), ty då skall gud till sist tappa tålamodet (Luk. 18: 7) och hellre tillfredställa de fromma bedjarna än vidare åhöra deras lamentationer. Man ser, detta sätt att uppnå bönhörelse är till graden, men icke till arten skilt från vissa vilda folkslags metod att genom hugg och slag tvinga fetischerna till att uppfylla de framställda önskningarna.

Även i andra liknelser, där andemeningen ej är direkt stötande, gör sig Nya testamentets Jesus ofta skyldig till missgrepp, som ett verkligt geni aldrig skulle låta komma sig till last. I liknelsen om den gode herden (Joh. 10: 1—16) är Jesus först herde, sedan fårastallets dörr, och sedan åter herde. I liknelsen om de anförtrodda punden är ju andemeningen: att en var bör söka utveckla sina av naturen givna anlag, fullt riktig, men hur otympligt och med vilka vanställande tillsatser är icke denna enkla sats här förkunnad. Tjänaren, som erhållit ett pund,vågar ej, av fruktan för sin girige herres bekanta hårdhet och grymhet, utsätta sig för den risk, som varje spekulation i syfte att öka kapitalet ovillkorligen medför; blott av fruktan att helt eller delvis förlora det anförtrodda kapitalet och hemfalla åt sin herres hämnd underlåter han det efter dåtida judiska begrepp och även efter Jesu egen åsikt omoraliska procenteriet och återlämnar som hederlig karl det anförtrodda oavkortat. Hans hårdhjärtade herre tar icke ringaste hänsyn till tjänarens verkliga bevekelsegrund, utan antar *lättja* som det drivande motivet och låter kasta tjänaren i det yttersta mörkret, där det är gråt och tandagnisslan.

Den anda, som genomgår dessa liknelser, stämmer för övrigt illa överens med den *mildhet*, varav Jesus berömmer sig inför sina lärjungar (»Lären av mig, ty jag är mild och ödmjuk av hjärtat»). I själva verket visar Jesu personlighet, sådan den framstår i evangelierna, många drag av nobel humanitet och djup själfullhet, men därjämte omisskännliga inslag av semitisk hårdhet och brutalitet, som föga harmoniera med den förbildliga mildheten. I den i och för sig berättigade kampen mot fariséerna intaga okvädinsorden och hotelserna en oproportionerligt stor plats i förhållande till argumenten, och ehuruJesus förut förklarat, att den, som använder ordet *dåre* mot sin nästa, gör sig saker till hälvetets eld, så hindrar detta honom icke från att slunga just detta ord i ansiktet på sina fiender fariséerna. Föga uppbyggligare är historien om fikonträdet. Jesus får på avstånd se ett fikonträd, men då han kommer närmare, varsnar han, att det ej bär några frukter, enär, som evangelisten Markus säger, »det var ännu ej tid, då fikonen finnas». Detta hindrar emellertid icke Jesus från att förbanna trädet med den påföljd att det förtorkar. Även om denna liknelse skall ha en symbolisk betydelse, så att fikonträdet betyder det judiska folket, kan man knappast påstå, att berättelsen blir bättre för det, om den också ej sjunker ner till den nivå, som gör sig gällande i Mark. 4: 12. Här upplyser Jesus sina lärjungar om att han inför folkmassorna talar i liknelser, enär det är hans avsikt att ej bli förstådd av dem, på det att de ej måtte komma på den idén att omvända sig och få syndernas förlåtelse. Man skulle, säger Hartmann, ha svårt att förena detta tal med Jesu mänskovänlighet för övrigt, om icke Matth. 13: 10—16 och Joh. 12: 37—40 gåve den nödiga förklaringen. Enär Jehova hos profeten Esaias som svåraste straffdom hotar judarna med att förstocka deras hjärtan,därför måste »den som ingenting har också det bliva taget som han äger», d. v. s. evangeliets predikan måste ske på ett sådant sätt, att judafolket ej därigenom måtte uppnå syndernas förlåtelse. Hos Esaias är det blott frågan om en förstockelse på kortare tid, hos Jesus däremot om en definitiv förstockelse, som aldrig kan hävas. Det är ju mycket möjligt, att den historiske Jesus, om han nu verkligen existerat, icke hyst sådana tänkesätt; men den Jesus, som möter oss i Nya testamentets skrifter, och som — i egenskap av förebild — varit verksam inom urkristendomen, kan ej fritagas från den förebråelsen, att han trott på och gillat judarnas absoluta förstockelse gent emot frälsningen.

Om det alltså på vissa punkter är tämligen klent beställt med den *mildhet*, varav Nya Testamentets Jesus berömmer sig inför sina lärjungar, så står det föga bättre till med hans självbeprisade *ödmjukhet*. Av allt att döma har Jesus under *första* perioden av sitt uppträdande varit en både mild och ödmjuk natur; men en ödmjukhet, som framställer sig själv som efterföljansvärt exempel, har ju strängt taget redan begått självmord Även en så grovhudad natur som Luther röjer på detta område en finkänslighet, som bildar en högst tilltalande kontrast till Jesu självberöm: »Rechte Demut weiss nimmer dass sie demutig ist» (den rätta ödmjukheten vet aldrig om att hon är ödmjuk) och »Die Demut ist so zart und kostlich, dass sie nicht leiden kann ihr eigen Ansehen»., och under senare delenav sin levnad har Jesus vid talrika tillfällen fällt

yttranden, som verka ganska stötande genom den obehärskade självkänsla, som genomgår dem. Även det *mod*, som många finna så över hövan beundransvärt hos Jesus, visar sig vid närmare påseende ingalunda så övermänskligt. Jesus var fullt övertygad om att på ett alldeles särskilt sätt vara omhuldad av den allsmäktige fadern i himmelen och han tvivlade ej ett ögonblick på, att denne, när så krävdes, komme att sända legioner änglar till hans hjälp, och att slutet på det hela under alla omständigheter komme att bli en storartad triumf för honom själv och hans trogna. Utan att vilja underskatta det ståndaktiga mod, som Jesus lade i dagen under sista dagarna av sin levnad, måste man dock erkänna, att denna karaktärsfasthet står långt tillbaka för det mod och den ståndaktighet, varmed tusentals kättare, som icke ett ögonblick hoppats på lön eller understöd från ovan, gått en kvalfull död till mötes. Och vad de rent fysiska smärtorna beträffar, så kan det ej betvivlas, att Jesu död genom denoblodiga korsfästelsen varit en ren välgärning i jämförelse med de ohyggliga kval, som den kristna inkvisitionen berett kättarna eller den tortyr, som de ryska frihetshjältarna än i dag få undergå.

Om det alltså står fast, att Jesu personlighet, sådan den framstår i evangelierna, våra enda kunskapskällor härvidlag, ingalunda kan betraktas som den ideala, för all framtid förebildliga mänskotyp, vartill man på vissa håll velat göra honom, så är det ju likafullt ett faktum, att den kristna folkfantasien under tidernas lopp skapat en Jesustyp, som än i dag lyser stora skaror på deras väg genom livet. Och vem vill förneka, att det hos Jesus av Nazareth, sådan han skildras i evangelierna, finnes en rikedom av vackra, sant mänskliga drag! Den alltid hjälpberedde helbregdagöraren, den vise läraren, den ivrande profeten, som kämpar mot det härskande farisépartiets förstenade religion och moral och finner sitt tragiska slut i denna kamp, denna gestalt, säger en modärn agnostiker, den må nu vara historisk eller diktad, måste alltid tala till varje hjärta, som känner hänförelse för ren mänsklighet och tragisk storhet. Men å andra sidan ligger det en obestridlig sanning i Paul Wernles ord, att det även ligger ett drag av *omänsklighet* över Nya Testamentets Jesus. Hanstal om judendomens förstockelse, hans högtidliga proklamation av de orättfärdigas eviga pina, den hårdhet, han ofta tämligen omotiverat lägger i dagen mot sin omgivning, till och med mot sin mor, allt detta har under tidernas lopp sanktionerat vissa brutala instinkter och stämningar, vilka nu som fordom föra en mer eller mindre latent tillvaro hos genomsnittsmänniskan. Och även om den barbariska intolerans, som den kristna kyrkan alltid praktiserat, där den haft makt därtill, i främsta rummet har sitt moraliska stöd i pastoral- och Johannes-breven, så lär det ej kunna bestridas, att Nya Testamentets Jesus genom sitt kategoriska fördömande av motståndare och sina obehärskade utfall mot fariséerna i viss mån auktoriserat den kyrkliga fanatismen. — Å andra sidan är det anmärkningsvärt, hur fattigt evangelium är, när det gäller att uttrycka känslor av viss personlig sympati eller välvilja. Ordet *eros*, varmed grekerna som bekant betecknade den verkliga kärleken, finns icke i hela Nya Testamentet Heinrici, anf. arb., sid. 53 f.; icke heller ordet *filía*, som betyder vänskapen mellan män; ordet *eunoia*, varmed Aristoteles betecknar den ointresserade välvilja, som även gör sig gällande mot obekanta och i det fördolda, nämnes endasten gång i N. T.; den gängse termen för kärlek är där ordet *agápe*, varmed förstås s. k. kärlek i etiskt-religiös mening. Man behöver endast sidoställa uttrycken *»min älskade»* och *»mine älskade»* för att få en levande föreställning om den oändliga rymd som skiljer *eros* från *agápe*, Hellas' värld från Nya Testamentets.

Men även de ljusare sidorna hos Nya Testamentets Jesus äga i våra dagar ej längre den fascinerande kraft, som de fordom utövat. Mellan den tidpunkt då evangelierna kommo till och vår egen tid ligga nära två årtusenden; och på denna tid har hela det andliga klimatet i Europa förändrats till den grad, att även de vackraste evangelieorden blekts ur och tappat färgen, liksom skuggväxter blekas ut och dö i alltför starkt solljus. För evangeliernas Jesus var förhållandet mellan människan och tillvarons urgrund helt enkelt barnets fasta förtröstan på sin allgode och allsmäktige fader i himmelen; man må förandliga detta förhållande hur mycket som helst, även som den subtilaste och fjärmaste symbol är denna uppfattning absolut omöjlig för tänkande nutidsmänniskor. Och så utefter hela linjen: icke blott den kristna lösningen av problemen, själva problemställningen är för enkel,för primitiv, för barnslig. Måhända ha även vi nutidsmänniskor behov av symboler, när vi rikta blicken mot de yttersta frågorna, och om vi taga ordet gud i betydelsen av alltings eviga urgrund, kunna vi än i dag med Plinius bekänna: assidua de deo quæstio est, frågan om tillvarons urgrund och mening och mål lämnar aldrig sinnena ro.

Men inför dessa frågor står Jesus av Nazareth utan svar; den modärna livstragiken har avgrunder och djup, som Nya testamentets andar aldrig drömt om, och inför den evighetslängtan, som lever och lider på djupet av nutidsmänniskans hjärta, sjunker tron på den kristna saligheten, hur mycket den än må förandligas, ner till en tom och tafatt tankelek för barn.

Senare delen:

Kristendomen som världsreligion

APOSTELN PAULI KRISTENDOM

För den som tagit del av den föregående framställningen behöver det knappast påpekas, att den historiska kristendomen, sådan den utvecklat sig genom seklerna och i växlande former möter vår tids människor, innehåller en mängd element, som äro fullkomligt främmande för den idévärld, inom vilken Jesus av Nazareth rörde sig. Kristendomen är först och sist en *frälsningsreligion*, men vill man karaktärisera den religion, som lever i Jesu yttranden och liknelser, så kan det, säger en modärn teolog W. Wrede, Paulus, i Religionshistoriska folkböcker, Häftet 5, 6, sid. 103., icke falla en in att beteckna den som en frälsningsreligion. Frälsningstankar finnas där visserligen i hoppet om guds rike, men de äro ingalunda huvudsaken; betoningen faller på den enskildes fromhetoch dennas egenskap att vara ett villkor för delaktighet i gudsriket.

Utmärkande för den kristendom, som segrade och blev världsreligion, är däremot det förhållandet, att den har gjort *»historiska frälsningsfakta»* — Kristi mänskoblivande, död och uppståndelse — *till religionens grundval.* Den historiska kristendomen har allt ifrån sitt första uppträdande som religion varit ett dubbel väsen, en bastard av två idéströmningar, som i grunden äro varandra lika fientliga som eld och vatten: å ena sidan *historisk-kronistisk tro*, hämtad från judendomen, å andra sidan *symbolisk* och *metafysisk mytologi* av indoeuropeiskt ursprung. Och i detta dubbelväsen, som redan från begynnelsen led av en ohjälplig konstitutionell disharmoni, ingöts redan tidigt, som genom en blodtransfusion, en mängd delvis grovt materialistiska, från Orienten och särskilt från Egypten härrörande lärosatser och kulthandlingar.

För att rätt förstå den historiska kristendomens natur av slumpvis hopkommet konglomerat, måste man erinra sig de märkliga förhållanden, som rådde i de trakter, där kristendomen först vann fast fot och utbredning. I sitt arbete »Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts» skildrar den bekantekulturfilosofen Houston Stewart Chamberlain dessa förhållanden på följande sätt Die Grundlagen etc. (V Aufl. 1904), sid. 547.:

Den kristna religionen uppstod i en mycket egendomlig tid, under betingelser, som voro de tänkbarast ogynnsamma för upprättandet av en enhetlig, värdig och fast byggnad. Just i den trakt, där kristendomens vagga stod, nämligen i västra Asien, nordligaste Afrika och östligaste Europa, hade en egendomlig sammangjutning av de mäst olikartade vidskepelser, myter, mysterier och filosofemer ägt rum, varvid alla dessa — såsom det icke annat var möjligt — förlorat i egenart och värde. Man erinre sig att börja med det dåtida politiskt-sociala tillståndet i dessa länder. Vad Alexander den store redan påbörjat, hade Rom på ett grundligare sätt fullbordat; det härskade i dessa trakter en internationalism, om vilken vi numera svårligen kunna göra oss ett begrepp. Befolkningen i de tongivande städerna vid Medelhavet och i Mindre Asien saknade varje spår av rasrenhet; i grupper levde hellener, syrier, judar, semiter, armenier, perser, romerska soldatkolonier, gallier o. s. v., o. s. v. om varandra, omgivna av otaliga bastarder, i vilkas ådror alla individuella karaktärerblandats samman till fullkomlig karaktärslöshet. Fosterlandskänslan var totalt försvunnen, enär den saknade varje inre mening; där fanns ju varken nation eller ras; Rom var för dessa människor ungefär detsamma som polisen är för våra dagars pöbel. Genom denna kaotiska folkblandning förmedlades nu ett ohejdat utbyte av idéer och bruk; den egna seden, den egna arten var försvunnen, feberaktigt sökte människan ersättning i ett slumpvis uppkommet virrvarr

av främmande seder och främmande livsuppfattningar. Verklig tro fanns det knappt mer. Till och med bland judarna, som annars bildade ett berömvärt undantag mitt i denna hexsabbat, vacklade den religiösa tron betänkligt mellan vitt skilda sekter. Och dock, aldrig har världen upplevat en sådan religiös yrsel, som då fortplantade sig från Eufrats stränder till Rom. Indisk mysticism, som i allehanda vanställda former trängt fram ända till Mindre Asien, kaldeisk stjärndyrkan, zoroastrisk ormudztjänst och magiernas eldstillbedjan, egyptisk askes och odödlighetslära, syrisk-fenicisk orgiasm och sakraments vidskepelse, samothrakiska, eleusiniska och allehanda andra helleniska mysterier, underligt maskerade utväxter av pythagoreisk, empedokleisk och platonisk metafysik, mosaiskpropaganda, stoisk sedelära — — — allt detta virvlade och yrde om vartannat. Vad religion är, visste mänskorna icke mera, men försökte med allt, drivna av den oklara känslan, att det frånrövats dem något, som är människan lika nödvändigt som solen för jorden. I denna värld föllo Kristi ord; av dessa febersjuka människor upprättades i första hand den kristna religionens synliga byggnad; spåren av deliriet har ännu ingen förmått utplåna. —

Mot denna av Chamberlain tecknade bakgrund är det, som man bör se den man, vilken gjort Jesustron till en världsreligion och på den grund med fog kan kallas kristendomens grundläggare, nämligen aposteln Paulus.

Från vissa håll har man på senare åren bestritt äktheten av de Paulus tillskrivna breven, ja till och med dragit hans existens i tvivelsmål. Denna uppfattning, som särskilt varit utbredd i Holland, tillbakavisas emellertid med bestämdhet, och som det vill synas, på ganska goda grunder av Tysklands liberala teologer Så t. ex. Wrede, anf. st. sid. 8: »första Tessalonikerbrevet, Galaterbrevet, andra Korinthierbrevet, för att ej nämna andra, hänvisa i hundratals yttranden och anspelningar med full bestämdhet på tidsförhållanden, som kunna hava ägt rum endast några årtionden efter Jesu död. Och den förfalskare är ännu icke född, som skulle förstå att hopsätta så oavsiktliga, individuella, rent personliga och av ögonblicket födda yttranden, som dessa brev i så rikt mått förete»., som visserligen äro eniga om attmönstra hebréerbrevet samt breven till Titus och Timoteus såsom oäkta Starkt betvivlad är även äktheten av andra Tessalonikerbrevet samt Epheser- och Kolosserbrevet; däremot synas flertalet liberala teologer böjda för att anse första Tessaloniker-, Filipper- och Filemonbrevet för äkta Paulusepistlar. Jfr. Jülicher, Einleitung etc. sid. 42 f., men å andra sidan bestämt fasthålla vid de fyra s. k. huvudbreven (Romarbrevet, de båda Korinthierbreven, Galaterbrevet) såsom härrörande från aposteln Paulus, vars resor och missionsverksamhet skildras i Apostlagärningarna. Det är denna uppfattning, som lagts till grund för den följanda framställningen av Pauli personlighet och lära, vilken i huvudsak stöder sig på redan citerade arbeten av Pfleiderer och Wrede.

Paulus härstammade, som han själv vid ett tillfälle framhållit, från en familj av rent judisk ras och av allt att döma tillhörande underklassen, ehuru ej den allra lägsta. Hans hemort var den grekiska staden Tarsus; till yrket var han tältvävare. Enligt traditionen skulle Paulus redan i det judiska föräldrahemmet ha erhållit en strängt ortodox uppfostran, som riktat hans håg åt detreligiösa hållet, och enligt Apostlagärningarna har han sedan i Jerusalem, i den berömde rabbinen Gamaliels skola, utbildats till en laglärare av den stränga fariséiska riktningen, som genom noggrann uppfyllelse av alla lagens fordringar söker vinna rättfärdighet inför gud. Till börd och uppfostran är alltså Paulus ren jude, och i huvudsak är hela hans intellektuella kultur rätt och slätt identisk med rabbinens bildning, som kulminerar och triumferar i konsten att använda den juridiska bevisningsmetoden vid avgörandet av religiösa frågor Wrede, anf. arb., sid. 13..

Emellertid var det ingalunda utan betydelse, att den judiske fariséen hade växt upp i hellenistisk omgivning. Tarsus, hans födelsestad, var näst Alexandria det viktigaste sätet för grekisk bildning, i synnerhet av den stoiska skolans riktning; från Tarsus härstammade t. ex. den berömde Athenodorus, Ciceros och Augustus' lärare, som av sina tacksamma medborgare efter sin död upphöjts till heros, och till vars ära en årlig minnesfest ägde rum. Den stoiska vishetslära, sådan den förefinnes i Epiktets och Senecas skrifter, predikades för övrigt icke blott i de lärda hörsalarna, utan också på gator och torg av folktalare, som kallade sig filosofer,själsläkare och sanningens budskap; detta grekiska inflytande hade sträckt sig ända därhän, att också den strängare judendomen, utan att själv märka det, upptagit en del grekiska begrepp och åskådningar, som också gå igen i de paulinska breven. För verklig bildning, sådan den förefanns i samtidens hedniska kulturvärld, står den judiske tältvävaren fullkomligt främmande; filosofisk kunskap lägger han ingenstädes i dagen, och när han någon gång citerar en diktares ord —

1 Kor. 15: 33 återfinnes hos komediförfattaren Menander — så gör han, som Wrede framhåller, blott vad eljes mången illiterat person gör. För hans framtida verksamhet som hednamissionär var emellertid uppväxttiden i Tarsus, där han redan i den tidigaste ungdomen lärde sig behärska det grekiska språket och därmed även erhöll kontakt med grekiska föreställningssätt, av genomgripande betydelse.

Utom grekiskt språk och grekiska tankevanor mötte den unge juden i sin fädernestad även andliga företeelser av helt annan art, nämligen de från orienten inträngande hednareligionerna med deras underliga mysteriekulter. Redan på Pompejus' tid († 48 f. Kr.) var Tarsus ett säte för Mithrareligionen, som utgått från Persien, i Mindre Asienuppblandats med soldyrkarnas kulter och sedan, särskilt i Phrygien, upptagit vissa bruk från Attis' och Kybeles orgiastiska religion. De ceremonier, genom vilka man upptogs bland Mithrareligionens utövare, framställas i en till vår tid bevarad Mithraliturgi som en mystisk död och pånyttfödelse, varigenom det gamla livets skuld blir sonad och ett odödligt liv alstrat genom anden, varför de invigda kallade sig »pånyttfödda för evigt». Till Mithrasakramenten hörde även den heliga måltiden, vid vilken det signade brödet och en kalk med vatten eller vin tjänade som symboler för meddelandet av det gudomliga livet åt de Mithratroende. Även neddoppandet i vatten som en symbol för rening från synderna finnes i denna Mithraliturgi.

Det är dessa tre till arten väsentligen motsatta grundriktningar, som utgöra de historiskt-psykologiska förutsättningarna för den kristendom, som tack vare Paulus blivit en världsreligion: *gammaljudisk renlärighet, stoisk filosofi och orientaliska frälsningsreligioner*. Det specifikt nya i aposteln Pauli skapelser är egentligen endast det, att han tillämpar den på hans tid, särskilt i orienten mycket utbredda läran om en döende och uppstånden gud på den i Jerusalem avrättade Jesus av Nazareth. Dessa

antydningar må för tillfället vara nog; innan vi övergå till en framställning av Pauli kristendom och det samband denna röjer med de judiska, helleniska och orientaliska element, som sammanstrålade i hans födelsebygd, torde det vara skäl att i korthet beröra apostelns personlighet och den centrala händelsen i hans liv, hans »omvändelse».

I sin mästerliga kulturstudie »På den vita stenen» tecknar Anatole France bilden av aposteln Paulus, sådan den enligt hans mening bör ha tett sig för antikens bildade hednavärld, i detta fall representerad av romaren Gallio, prokonsul över Akaja. Situationen är den i Apostlagärningarnas adertonde kapitel Det ifrågavarande bibelstället har följande från kulturhistorisk synpunkt mycket intressanta lydelse: 12. Men då Gallio var ståthållare i Akaja, uppträdde judarna endräkteligen mot Paulus och förde honom inför domstolen, 13. sägande: denne förleder mänskorna att dyrka gud mot lagen. 14. Och när Paulus ämnade öppna sin mun, sade Gallio till judarna: vore något brott eller något elakt streck begånget, o judar, så vore det skäligt att jag fördroge eder; 15. men är det ett spörsmål om ord och namn och eder lag, så mån i själva se eder om; ty i sådana saker vill jag icke vara domare. 16. Och han drev dem bort ifrån domstolen. 17. Då togo alla grekerna fast synagogeföreståndaren Sostenes och slogo honom inför domstolen, och Gallio skötte alls icke därom.) omnämnda rättegången, då Gallio somståthållare avdömer ett mål, i vilket juden Sostenes uppträder som kärande gentemot aposteln Paulus, som beskylles för att »ge människorna in att dyrka gud emot lagen». Då Gallio märker, att det hela rör sig om en judisk inbördestvist av teologisk art, avfärdar han de båda processmakarna med en förmaning att göra upp sina mellanhavanden på egen hand och relaterar sedan i kretsen av sina vänner intrycken från uppträdet inför domstolen på följande sätt:

— »Dessa judar från hamnen äro mycket ovetande, och liksom de flesta okunniga, som ej ha förmågan att genom förnuftsskäl försvara sanningen av vad de tro, kunna de disputera endast med sparkar och knytnävsslag. Vännerna till denne lille vanskapte och surögde jude, som kallar sig Paulus, tyckas särskilt skickliga i detta slags meningsutbyte. I gode gudar, hur de fingo övertaget över synagogans föreståndare genom att överfalla honom med en hagelskur av slag och mala sönder honom under sina hälar! — Hur skulle jag väl ha dömt mellan denne Sostenes och denne Paulus, som äro lika dumma och virriga bägge två? ... Om jag behandlar dem med förakt, så tron icke, mina vänner, att det är därför, att de äro fattiga och svaga, därföratt Sostenes luktar saltad fisk och Paulus slitit ut sina fingrar och sitt förstånd på att väva mattor och tältduk. Nej! Filemon och Baucis voro fattiga, men ändock värda de största hedersbetygelser. — — Dessa judar äro föraktliga endast därför, att de äro ohyfsade, och därför att ingen bild av gudomligheten lyser hos dem. — — — Jag vet icke, om denne Paulus, som av syrerna även benämnes Saulus, är lika vidskeplig som de andra och lika hårdnackad i sina villfarelser; jag

vet icke, vilken dunkel föreställning han gör sig om de odödliga gudarna, och, sanningen att säga, jag trår alls icke efter att få veta det. Vad kan man inhämta av dem som ingenting veta? Det är, lämpligen uttryckt, att skaffa sig kunskaper hos okunnigheten. Efter en del förvirrat tal, som han förde inför mig som svar åt sin anklagare, trodde jag mig förstå, att han skiljer sig från sitt folks präster, att han förnekar judarnas religion och tillber Orfeus under något främmande namn, som jag icke lade på minnet. Skälet till denna min förmodan är, att han talar med vördnad om en gud, eller snarare en halvgud, som skulle ha nedstigit i dödsriket och åter ha stigit upp dagen därpå efter att ha irrat omkring bland de dödas bleka skuggor. Måhända har han ägnat sin dyrkanåt den underjordiske Mercurius. Men jag vore mera benägen att tro, att han tillber Adonis, ty jag tyckte mig höra, att han i likhet med kvinnorna i Byblus klagade över en guds lidande och död.»

Det torde vara vanskligt nog att jäva den historiska trovärdigheten i denna psykologiska rekonstruktion, som med outplånlig skärpa tecknar den djupa klyfta, som skiljer aposteln Paulus från den antika kulturen och dess bärare. Men det är ej heller förvånande, att den förnäme romaren ej hade blick för den sida av Pauli väsen, som utgjorde hans styrka och som han ägde gemensamt med de bästa av sitt folk: den djupa känslan av avhängighet av gud och förpliktelse emot gud. Att bekämpa falsk tro var för Paulus en plikt mot gud, och så länge han som jude hade den övertygelsen, att den kristna sekten var irreligiös och gudsvidrig, var han en våldsam förföljare av Jesu anhängare. »I hans själ brann en eld, och han förstod att hata så, som blott den trosstarke förstår att hata en annorlunda troende» Wrede, anf. arb. sid. 13.. Men sedan han en gång genom en gudomlig uppenbarelse blivit förvissad om att ha fått ett särskilt uppdrag av gud, står hans beslutfast, och oberörd av opposition och förföljelse, hunger och törst och misshandel ända till livsfara går han att fullgöra det värv, som gud ålagt honom — evangeliums förkunnande för hedningarna. »Kanske», säger en modärn teolog Wrede, anf. arb., sid. 18., »är intet annat karaktärsdrag hos honom så beundransvärt som denna offerkraft. Paulus är den typiske martyren, som med nakna fötter går över törnen, kännande dem, men ej aktande dem, och som är stolt över sitt lidande, emedan det är honom en underpant på den kommande härligheten, och emedan det uppenbarar guds kraft, som är mäktig i de svaga.»

För den starka och trosvarma religiositet, som utgjorde den bärande kraften i Pauli personlighet, kunde ej gärna Gallio ha den rätta blicken; redan de omständigheter, under vilka han gjorde den koleriske apostelns bekantskap, lade hinder i vägen för en riktig uppfattning härvidlag. Men bortsett från denna underskattning, som på Gallios ståndpunkt var mycket ursäktlig, fast den berörde apostelns innersta livsnerv, visar det sig, att den romerske ståthållarens Paulusbild ingalunda är *så* himmelsvitt skild från den modärna teologins uppfattning avaposteln som mången torde förmena. Några utdrag ur den som teologisk forskare högt skattade Wredes Paulusmonografi må till att börja med belysa detta. Wrede skriver:

Det kan icke betvivlas, att Pauli verksamhet var buren av en innerlig kärlek till den sak, han förfäktade, och av en levande hänförelse. Men undersöker man närmare hans motiv, kan man icke undgå att bland dem finna även ett rent personligt. Paulus var icke fri från äregirighet, och sida vid sida med hans ödmjukhet inför gud står en stark självkänsla, som är lika långt skild från fåfängan som från den vulgära beskedligheten. Han gläder sig över att hava »arbetat mer än alla de övriga». Han räknar som sin apostlarätt att bliva underhållen av församlingen, och att han avstår från denna rättighet och livnär sig med sina händers arbete, det räknar han sig till »berömmelse» och anser sig därmed hava gjort något, som går utöver den blotta pliktuppfyllelsen; med eftertryck förklarar han, att han vore hellre död, än att någon skulle göra denna hans berömmelse om intet. Man må icke fästa sig vid, att detta tal illa passar tillsammans med hans föreställning om egen ringhet och ovärdighet. En ensidigt logisk måttstock får ej läggas på personligheter sådana som hans. —

Den religiösa arten hos Paulus framträder oförtydbart i hans brev. Allt förenar sig där till att känneteckna honom såsom en i högsta mening religiös natur. Visar han sig i samma höga grad vara en etisk personlighet? Vi tvivla därpå, så säkert det än är, att han måste räknas till de stora sedliga karaktärerna.Ett djupt sedligt allvar genomgår vart och ett av hans brev. Han känner ingen annan gud än den, som hatar synden och älskar det goda, och ett sederent liv är för honom ett huvudstycke i själva religionen. Hans mångahanda etiska föreskrifter ådagalägga ock en fin och högt utvecklad sedlig takt. Den, som kan fordra, att man av hänsyn till sin fördomsfulle broder

skall avstå från sådant, som i sig själv är tillåtet, den, som kan uttala den grundsatsen, att man skall undvika även det tillåtna, så länge samvetet ej rent och klart säger ja till detsamma, han är verkligen i besittning av sedlig finkänslighet. Och vem kan betvivla, att Paulus hos sig själv ärligt sökte förverkliga, vad han predikade för andra? Redan i den fariséiska lagskolan hade han fått lära att samvetsgrannt arbeta på sin egen fullkomning, att tygla sin vilja, att underordna sig under regler, att vaka över sig själv. Och härutinnan har han ej försummat något; han var löparen på vädjobanan, som jagar efter priset.

Men uppställandet av ideala mål är ingen säker måttstock för det personliga värdet, och strävandet att undvika fel innesluter ej med nödvändighet i sig, att man verkligen känner sina egna brister. Den religiösa hänförelsen skyddar ej mot mänskliga svagheter, den till och med befordrar en del av dem. Och självtukten, herraväldet över de lägre drifterna, är icke alltid en borgen för, att man innehar de moraliska värden, som gälla i förhållandet människa till människa.

Det är svårt att vinna en verkligt utmejslad bild av Pauli sedliga personlighet. Brev avspegla visserligen författarens personlighet, men kunna ock förvilla, ty de framställa lätt nog författaren endast i det ljus, i vilket han själv ser sig och vill blivasedd av andra. En aktiv karaktär såsom Paulus uppenbarar sig tydligt endast i sitt handlande. Och vad veta vi om Pauli handlande? Vi känna en del yttre konturer och rätt mycket om den religiösa anda, som levde i dessa, men föga veta vi om hans sätt att uppträda i bestämda lägen, hans konkreta förhållande till människor och saker — och just däri skulle handlandets moraliska halt uppenbara sig. Samtida omdömen om honom felas så gott som helt och hållet. Vem säger oss, huru en Petrus, en Barnabas kände sig berörda av denne man, som överflyglade dem och hade hårda sammanstötningar med dem? Det vore intressant att veta detta. —

Icke utan orsak berömmer sig Paulus över sitt arbete i församlingarna sålunda: »Vem är svag, och jag varder icke svag? Vem får anstöt, och jag brinner icke?» Han ägde ett varmt sinne, berett till ständig kärlekstjänst, han var mäktig av ömma rörelser och kunde anslå en vek och innerlig ton. Till och med det bistra galaterbrevet innehåller ett sådant ställe; det vackraste beviset finnes i Filipperbrevet. Trots allt detta få vi ej intrycket av en förhärskande naturlig välvilja gent emot nästan och människan såsom sådan. Icke visade honom varje församling ett sådant tillmötesgående och en sådan tillgivenhet som församlingen i Filippi. Men just dessa egenskaper voro de nödvändiga villkoren för att vinna hans kärlek. Denna kärlek gällde vännerna till hans egen sak, dem, som kunde bliva vunna genom missionen, den gällde de redan vunna, såsom föremål för hans arbete och självuppoffring. Den åter, som ville gå sin egen väg, som ej ville hängiva sig eller försökte med motsägelse, bröt han snart med. Han blir ofta retad och visar sig då barsk och bitter, ja, till och med grov och börjarironisera, en konst, som han i grunden förstår. Petri uppförande i Antiokia kallar han icke utan skäl kort och gott för skrymteri. Hela kraften av sin lidelse vänder han dock främst mot sina egentliga motståndare, de judekristna lärare, som motarbetade honom i hans egna församlingar, särskilt i Galatien och Korint. Utan vidare nedkallar han guds förbannelse över dem, kallar dem lögnapostlar, bedrägliga arbetare, satans tjänare, som hava iklätt sig masken av rättfärdighetens tjänare, han ger dem t. o. m. öknamnet hundar. Utan tvivel hade Paulus varit i stånd att använda lagens arm mot dessa motståndare eller avfällingar, om han hade haft makt därtill.

Hans bitterhet mot dem kan man lätt förstå, ty de hota hans livsverk, de förde in split och oreda i hans församlingar och sparade icke på anklagelser och beskyllningar mot honom själv. Gent emot sådana kunde han icke vara objektiv och opartisk. Men hans svartmålning går för långt. Att även dessa lagivrare hade en sak, som de ville tjäna, att de från sin ståndpunkt funno Paulus vara en fara för sann och äkta kristendom, är något, som ej kan betvivlas. Men om detta förspörjer man intet hos Paulus. Han finner hos dem intet annat än rent personliga, själviska, låga och föraktliga motiv: de vilja blott ställa sig in hos judarna genom sitt ivrande för lagen och därigenom undgå den förföljelse, som Kristi kors för med sig.

Även i ett annat fall kan man sätta hans rättvisa i fråga. Då han satt fången i Rom, uppträdde där som missionärer några kristna, vilka tydligen alls icke hava velat veta av Paulus, ehuru de ej, som det synes, stodo i någon skarpare motsats till hans lära. Paulus yttrar sig mycket bittert om dem —deras försvar ha vi tyvärr ej fått höra — och beskyller dem för att förkunna Kristus på kiv och av partisinne, för att därmed bedröva och förarga den

fångne aposteln. Visserligen fogar han härtill ett vidhjärtat yttrande (Fil. 1: 18), som höjer honom över partimotsatsen: men det är väl endast en form av resignation, och bitterheten skiner igenom.

Vad man från motståndarnas sida förebrådde aposteln, lyser delvis fram ur anspelningarna i breven. Man beskyllde honom för att vara feg; personligen närvarande är han ödmjuk och svag, men på långt håll, i breven, är han sträng och brukar stora ord. Vidare, att han är full av självberöm och söker upphäva sig till despotisk herre över församlingen; att han är dubbeltungad, vankelmodig, skriver annat än han tänker och söker behaga människor. Att han uppgav sin rättighet att njuta underhåll av församlingen, tolkade man så, att han ej själv höll sig för en verklig apostel; för resten, sade man, förstår han nog att hålla sig skadeslös medelst den kollekt, han uppbär för församlingen i Jerusalem. Elakheten i dessa insinuationer, särskilt i angreppet på hans redbarhet, är ju uppenbar. De kunna icke heller användas för Pauli karaktäristik, låt vara dock att i en eller annan av dem finnes ett korn av sanning, t. ex. i fråga om självberömmet. Men i Pauli egna brev påträffas spår av en viss böjlighet, för att icke säga diplomati, vilken kunnat giva anledning till ogynnsamma tydningar. Ett fall synes oss särdeles belysande.

Då Paulus var i Macedonien och Grekland, lade han särdeles stor vikt på att få insamlad en kollekt till församlingen i Jerusalem. Den skulle tala till hans fördel i denna församling, och för att göra ett starkt intryck måste den bli riklig. I andrakorintierbrevet har han egnat två hela kapitel åt denna sak. Den, som läser dem utan förutfattad mening och genom de uppbyggliga talesätten tränger in till kärnan, skall knappt få ett oblandat angenämt intryck. Här talar, låt vara omedvetet, en taktiker, som förstår sig på folk och icke skyr en del små omvägar för att nå sitt mål. På mångfaldiga sätt, bl. a. genom att kraftigt hänvisa till den himmelska lönen, söker han att rekommendera kollekten hos sin läsare; och enär han ingalunda är säker på dem, slösar han i förväg med lovtal och berömmer deras redobogenhet att giva, på samma gång man tydligt märker, att han icke egentligen tror på denna.

Stor vikt kan ju icke tillmätas sådant, men den, som har kunnat skriva så, har ock vid andra tillfällen kunnat säga ett ord för mycket, använda små konstgrepp, färglägga en smula och ackommodera sig på varjehanda sätt. En viss beräkning kan man ock finna i det lilla brev, däri Paulus söker förmå en ansedd kristen i Kolosse, vid namn Filemon, att vänligt mottaga en förrymd slav, som Paulus lyckats omvända, eller — ännu hellre — att sända honom tillbaka till Paulus såsom medhjälpare. »Beräkning» skulle emellertid här vara ett illa använt, så att säga allt för grovt, ord. Övertalandet verkar här sympatiskt och älskvärt. Med sin blandning av hjärtlighet och förbindlighet, förtrolighet och tillbakadragenhet är detta brev fullt av behag och något det finaste vi ha från Pauli hand.

Det synes besynnerligt, att en sådan man ej fullkomligt behärskat sina församlingars hjärtan; i Korint och i Galatien har han måst uppleva, att stora massor tidtals vände sig ifrån honom, så att rent av församlingarnas bestånd syntes hotat. Grunderna härtill lågo visserligen till en del utanför hanspersonlighet, men dock till en del i densamma. Bortsett från att hans yttre föga imponerade, och att mången ej kunde fördraga den strävhet och obönhörliga stränghet, med vilken han bestraffade sedlig slapphet och rubbningar inom församlingslivet, synes han ock hava varit i saknad av en personligt älskvärd naturell. Han stod inför sina församlingar som en härskare, som var vand att påtvinga andra sin vilja, han gjorde anspråk på en apostels myndighet, han hade alltid rätt och visade de motspänstige en barsk avigsida. En sådan man kan väl få skaror av beundrare samt tillgivna och tjänstvilliga biträden, men stöter ifrån sig alla dem, som ej kunna finna sig i att bli kujonerade. —

Nog med enskildheter; icke ett helgon ha vi skildrat, utan en människa. Den uppbyggliga betraktelsen vill gärna måla honom med den mönsterkristnes entoniga och konventionella färger, och detta är icke rätt. Paulus hade några verkliga svagheter, kanhända flera, än vi märka. Det var, som det vill synas, svagheterna hos sådana naturer, som, utrustade med ett lidelsefullt temperament, fullkomligt identifiera sin egen sak med guds, eller ock svagheterna hos sådana, som leva för ett enda mål och underordna allt annat under detta. *De humana dygder, som bestå i billighet och rättvisa, fördomsfrihet, tolerans och aktning för andras rätt och den äkta uppriktigheten, som försmår även de mera oskyldiga diplomatiska konstgreppen, allt detta tränges lätt i bakgrunden hos en*

sådan man. De hava icke heller varit Pauli starka sida. Men — och detta gäller honom till försvar — de voro det icke heller hos denna tids kristendom i allmänhet.

Emellertid är det blott fråga om svagheter, icke om fläckar, de äro avigsidan av hans dygder, och Paulus kan väl tåla vid, att man icke täcker överdem. Just därför, att han identifierar sin sak med guds och med hela sin själ hängiver sig åt ett mål, som står över honom, kan han göra anspråk på att bliva bedömd efter sitt innersta syfte; och om renheten och äktheten av hans innersta vilja kan intet tvivel råda.

Utom de personliga drag av rent andlig art, som Wrede tecknat i den karaktäristik, av vilken vi nyss återgivit de viktigaste partierna, fanns det hos aposteln Paulus en egendomlighet av fysiologisk natur, en sjukdom, som aposteln själv betecknade som »en påle i köttet», en satans ängel, som kindpustade honom och som gud sänt honom för att han ej skulle förhäva sig över alla de uppenbarelser han fick mottaga. Man har sen gammalt tvistat om, vad denna »påle i köttet» egentligen skulle betyda, och medan man på somliga håll menat att aposteln med dessa ord syftat på den kamp han hade att föra med sin »nervöst retliga sinnlighet» Uttrycket inom citationstecknen hämtat från Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 26., ha teologer med mera serafisk sinnesriktning (Friedrich von Hügel) fattat pålen i köttet såsom ett uttryck för »den höga mystikens smärtförnimmelse vid de utomordentliga tillståndens inträdande». Även en — trots sin liberalaordrikedom — i alla viktigare stycken så konservativ teolog som professor Nathan Söderblom Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism, del II, sid. 372. förkastar dock den Hügelska åskådningen under förmenande, att »apostelns plåga var säkerligen icke mystikens åkomma (?), utan något mindre utsökt och mera mänskligt». I själva verket synas såväl teologins som medicinens målsmän mötas i den uppfattningen, att Paulus lidit av *fallandesot* Jfr t. ex. Wrede's redan citerade Paulusskrift, sid. 21; vidare Paul Wendland, Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, sid 125—126, där även medicinska auktoriteter finnas anförda., och att de visionära tillstånd, varunder han mottog sina uppenbarelser, haft ett direkt samband med denna sjukdom. Den gamla åsikten, att en epileptiker aldrig har något minne av vad som passerat under själva anfallen, har numera övergivits, tvärtom har det visat sig, att den sjuke i vissa fall kan ha ganska livliga minnesbilder från de omtöckningstillstånd, som äro förbundna med det epileptiska anfallet. Under sådana omtöckningstillstånd förekomma ofta religiöst-ekstatiska hallucinationer och vanföreställningar, den sjuke hör gudomliga befallningar, ser lysande och bjärta färger, skådar fasansfulla gestaltero. s. v. Att apostelns bekanta Kristusvision på vägen till Damaskus ägt rum i samband med ett sådant epileptiskt omtöckningsstadierna synes höjt över allt tvivel. Dessutom är det en känd sak, att ökenmiljön i hög grad predisponerar för hörselhallucinationer; i Arabien är det så vanligt, att vilsegångna vandrare tycka sig tilltalas av en främmande stämma, att det i arabiskan finns ett särskilt ord, Hatif, för denna herrelösa röst Pfleiderer, Urchristcntum I, sid. 69.. Tar man därtill i betraktande, att Paulus själv av allt att döma småningom blivit tvehågsen angående det berättigade i sitt utrotningskrig mot de kristna, så förefaller hans upplevelse på vägen till Damaskus och den därmed sammanhängande omvändelsen icke gåtfullare än tusen andra psykologiska data i världshistorien.

För övrigt är det klart, att den bibliska berättelsen om Pauli omvändelse ej kan göra anspråk på någon högre grad av historisk trovärdighet redan på den grund, att de tre versioner, i vilka denna historia relateras av Apostlagärningarnas författare (Kpp. 9, 22, 26), sinsemellan förete viktiga motsägelser. De ord, som den ena relationen lägger i munnen på den uppståndne Kristus, låter den andra versionen uttalas av Ananias i Damaskus; Pauliledsagare falla den ena gången med honom till marken, den andra gången bli de stående; enligt en version höra de visserligen en stämma, men se ingenting, enligt en annan se de ett ljus, men höra ingenting Jfr Pfleiderer, Urchristentum II, sid. 61.. Som redan i det föregående framhållits, är emellertid Apostlagärningarnas författare, evangelisten Lukas, en skriftställare, som ofta redan vid sjunde versen glömt vad han berättat i den första Jfr sid. 38., och det vore ju då för mycket begärt, att han i tjugosjätte kapitlet skulle ha en klar föreställning om vad han sagt i det tjugoandra, för att icke tala om det nionde.

* * *

Den intellektuella hållningslöshet, som är ett så karaktäristiskt drag för den konstnärligt icke obegåvade författaren av Lukasevangeliet, återfinnes även i rikt mått, ehuru under något andra former, hos aposteln Paulus.

De kristna reaktionärer, som i våra dagar beskärma sig över de frisinnades *»känslotänkande»*, borde verkligen studera Pauli epistlar; här finns otvivelaktigt ett känslotänkande, som uppreser sig icke blott mot bestående realiteter, utan också mot logikens enklaste krav. Icke så att förstå,som skulle man i de paulinska breven finna drag av djupare originalitet eller av starkt personligt tankeliv; tvärtom är hela hans tänkande *ett reflekterande på grundvalen av givna auktoriteter* Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 28., hela hans strävan går ut på att åvägabringa en obruten kontinuitet mellan den nya uppenbarelsen och det, som var nedlagt som gammal uppenbarelse i judafolkets heliga skrifter. Men hans känslotänkande röjer sig däri, att han ej har det ringaste sinne för de fundamentala och oförsonliga motsägelser, varmed hans teologi alltigenom är behäftad; Pauli intuition, säger Pfleiderer Anf. arb., sid. 76., är på sätt och vis en fotografisk ögonblicksbild av själslivet, den tecknar med underbar klarhet och friskhet den för ögonblicket härskande medvetenhetsfasen och gemytsstämningen, men den är just därför helt och hållet subjektiv, ensidig, aforistisk, full av motsägelser, ty de olika momenten av den objektiva sanningen fixeras icke så, som de i och för sig höra tillsamman, utan såsom varje enskilt moment i ett givet ögonblick uteslutande uppfyller och behärskar själen Samma sak formuleras av Jülicher (i dennes skrift »Paulus och Jesus», sid. 37) på följande, för en nyteologisk apologet mycket karaktäristiska sätt: »Paulus *är så rik på nya, varandra uteslutande eller åtminstone störande tankar*, han förfogar över *en sådan fullhet av synpunkter* — och älskar att frikostigt framhålla dem — att det icke kunde saknas motsägelser, som han slutligen själv märkte och de falla åtminstone andra i ögonen, om icke honom».. Vad Paulus gerär hans intimaste troserfarenheter och stämningar och allt efter ögonblickets behov utformar han den på olika sätt i det föreställningsmaterial, som kurserade i hans kosmopolitiskt brokiga omgivning: än i den judiska skolteologiens rättskategorier, än i apokalypsens poetiska bildspråk, än i den vulgära folkmetafysikens uttrycksformer, än i mysteriernas symbolik, än i vändningar hämtade från den hellenistiskt-judiska religionsfilosofien eller från den stoiskt-cyniska populärfilosofien. Med alla dessa sin tids bildningselement har Paulus haft en ytlig beröring, av alla har han blivit mer eller mindre påverkad i sitt religiösa föreställnings- och uttryckssätt; men, fortsätter Pfleiderer Anf. st. sid. 69., »trots detta förblev han alltid den originelle kristlige tänkaren, som med det äkta geniets frihet har använt alla de framställningsformer, som värld och tid erbjuda honom, till ett svagt käril för den evangeliska trossanningens oförgängliga skatt». Låt oss — fortfarande under denberömde Berlinteologens ledning — övertyga oss om innehållet i denna oförgängliga skatt!

* * *

Utgångspunkten för hela Pauli kristendom är *judarnas religion*, väl att märka *fariséernas*, ej profeternas. Den fariséiska gudstron skiljer sig från den gammaltestamentliga profettron å ena sidan genom sin mer förandligade ståndpunkt, som höjer den över de grövre antropomorfismerna, å andra sidan därigenom, att det religiösa förhållandet blir mera begränsat och inskränkt till det yttre. Guds vilja går helt och hållet upp i *lagboken* (Thora), och då gud gjort lagen endast åt det judiska folket, så har han endast till detta ett positivt förhållande, som ej kan väntas utsträckt till alla folk, såsom ännu profeterna hade trott. Enligt denna fariséiska åskådning äro judarna för alltid det utvalda gudsfolket, medan däremot hedningarna, likgiltigt hurdan deras sedliga karaktär må vara, äro guds fiender och som sådana bestämda för evig fördömelse. Guds förhållande gentemot Israel är helt och hållet bestämt genom lagen, som gud har givit detta utvalda folk, just för att det genom lagbudens uppfyllelse skulle kunna förvärva sigförtjänster och därmed anspråk på lön i detta livet och det kommande. Den gudomliga viljan är, när det gäller att vedergälla mänskligt handlande, lika obetingat bunden vid lagen, som den mänskliga viljan. Så upphöjes lagen i själva verket till en högre makt över gud; ej under, att rabbinerna på Pauli tid visste att förkunna, hurusom gud själv stundom studerar Thoraböckerna för att ej begå någon olaglighet.

Ju mera gud nu rycktes upp i ett ouppnåeligt fjärran, desto intensivare blev behovet att utfylla klyftan mellan honom och världen genom förmedlande väsen. Den gamla föreställningen om änglar och dämoner, som i folktron alltid behållit sin plats vid sidan om Jahvetron, undergick en väsentlig förändring; för änglarna infördes bestämda rangklasser och specialiserade uppdrag i världsstyrelsen, så att de hedniska naturgudomligheterna på detta sätt infördes som ett slags satraper under den högste guden; å andra sidan framställdes dämonerna som fallna änglar, underordnade en chef, satan, vilken ännu i Jobs bok räknas till guds hovstat, nämligen som allmän åklagare gentemot syndare, men som sedermera utvecklar sig till guds mäktigaste motståndare. De under honom

stående dämonernauppfylla luft och länder, och göra sig kännbara för människorna såsom anstiftare av sjukdomar och allehanda olyckor.

Enligt den fariséiska teologin är nu *världen skapad för lagens skull* och sålunda för det folk, som lagen blivit given, nämligen judarna; världens medelpunkt är Zion. Över jorden trona sju himlar, i den översta bor gud, dessutom finns det ett paradis för de fromma och ett evigt helvete för de fördömda. Människan, som icke är skapad efter guds, utan efter änglarnas beläte, var helt kort tid i oskuldens tillstånd, men sjönk genom de första föräldrarnas fall ned i ett djupt och allt framgent verkande fördärv, som sträckte sina ödesdigra verkningar ända upp i andevärlden, i det att några änglar nedstego från himlen och beblandade sig med jordiska kvinnor; de på detta sätt alstrade jättarna blevo onda dämoner, som förföra människan till synd och skada henne på allt sätt. Trots detta genom Adam förvållade allmänna syndafördärv erkände den fariséiska teologin dock enstaka heliga män, vilka visserligen icke voro fullkomligt syndfria, men vilkas förtjänster dock voro så stora, att deras små synder ej spelade någon rol; till denna grupp hörde Moses och de mest framstående laglärarna och martyrerna.Människans *rättfärdighet beror enligt samma lära på ett gudomligt domsutslag*, som antingen förklarar henne för rättfärdig d. v. s. skuldfri eller också för skyldig. Den, som blivit erkänd som rättfärdig, har också i och med detsamma *anspråk på lön*. Rättfärdigheten framgår ur balansen mellan uppfyllelserna och överträdelserna av lagen; denna räkning bokföres i himlen för varje enskild jude, och avslutas, dels varje dag, dels definitivt efter döden Jfr Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, särskilt kapitlet: Die Bedeutung der judischen Religion für das Wirtschaftsleben. »Vid tillfälle lämnas också (på särskild önskan) kontoutdrag: när änglarna anklaga Ismael, frågar gud: »hur är hans ställning för ögonblicket?» De svara: »han är en rättfärdig». Då Mark Ukba dog, begärde han sin räkning, d. v. s. summan av de allmosor, som han givit. De belöpte sig till 1,000 sur. Då han ej trodde, att denna summa räckte till för hans rättfärdiggörelse, d. v. s. för att betäcka hans överträdelser, så skänkte han ytterligare bort hälften av sin förmögenhet för att vara fullt säker.». Liksom de goda verken tjäna in löner, så måste synderna gottgöras genom motsvarande positiva prestationer, ty synden är en skuld, som gud vill ha betald: förlåtelse utan betalning finns det hos gud lika litet som hos någon jordisk domare. Försoningsmedel, som dels verka uppskov med straffet, dels fullkomlig straffrihet äro 1) bot, mindre bestående i sinnesändring än i fastor,syndabekännelser o. s. v.; 2) lidande och död, vilka som strafförskott på jorden mildra domen efter döden; 3) goda verk, bland vilka studiet av lagen och rituella handlingar såsom tempeloffer stå främst, därtill även fastor, allmosor och frivilligt martyrskap; 4) den kyrkliga generalsoningens stora försoningsdag. Det märkligaste med de på detta sätt hopbrakta förtjänsterna är emellertid, att deras verkande kraft ej inskränker sig till botgörarens egen person, utan kan transporteras på andra, och på detta sätt ackumuleras förtjänsterna till ett kapital, som blir vissa familjers eller hela folkets ärftliga egendom. Så bilda Israels heliga fäders förtjänster ett nationellt stamkapital, vari varje äkta israelit har del genom sin födelse. Den kraftigaste verkan i riktning av försoning och frälsning har dock de rättfärdigas oskyldigt lidna martyrdöd; en enda sådan väger lika tungt som en hel försoningsdag, och den rättfärdiges martyrdöd kallas därför också »försoningsoffer» och »frälsning». Profeten Esaias' tydning av den rättfärdiges lidande som ett frälsningsmedel och lösepenning för den syndiga folkmassan går tydligen igen i denna fariséiska lära om den rättfärdiges ställföreträdande lidande för syndarna, varvid det dock ej får förbises, att den avprofeten förutsatta sedliga förmedlingen av den sociala frälsningen av fariséismen förgrovats till en rent juridisk vikariatspost, nogare uttryckt till *en civilrättslig avbetalning av den enes skulder genom en annan.* För övrigt är det att märka, att såväl denna lära om ställföreträdande försoningsoffer som ock tron på änglar och dämoner visar mycket intima beröringspunkter med de föreställningar i den samtida hednavärlden, som lågo till grund för många slags soningsbruk, i synnerhet i mysteriekulterna. Även om tanken å ömse hållen är något olika förmedlad: här som en *rättsakt* av ställföreträdande betalning av en lösepenning, där som en *trolldomsakt* i och för undanrödjandet av en fördärvlig infektion genom djurs eller människors heliga offerblod, resultatet går dock i båda fallen ut på detsamma, nämligen att *syndaskulden undanrödjas genom yttre, sedligt indifferenta medel.* Men att denna osedliga föreställning, som står i strid med andan både hos de judiska profeterna och den grekiska filosofin, på denna tid var i omlopp lika starkt hos judar som hos hedningar, *det visar hän på en psykisk sjukdom hos den dåtida mänskligheten*, på ett patologiskt exalterat skuldmedvetande, sådant som plägar inställa sig i tider av

obotlig nöd och ödeläggelse isamhället (t. ex. i medeltidens sista århundraden). *Men då den förnuftsvidriga föreställningen om nödvändigheten och nyttan av blodiga försoningsoffer nu en gång behärskade den sjuka världen, så kunde det knappast undvikas, att även den frälsningsbringande nya religionen måste räkna med dessa sjukliga vanföreställningar hos människorna och kläda sitt helande läkemedel i former, som voro giftet förvillande lika* (Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 53).

En viss motvikt mot lagväsendets dödande själlöshet låg i det judiska Messiashoppet, som i sig koncentrerade allt vad judafolket under det dubbla romare- och fariséerokets tryck ännu hade kvar av livsmod och entusiasm. Allt efter som den nationella pessimismen stegras till full förtvivlan med hänsyn till de jordiska förhållandena, får Messiastanken en mer och mer översinlig karaktär, och i Henochs bok talas det om en i himlen preexisterande människornas son, som en gång skall frälsa de heliga och rättfärdiga. Med hänsyn till det stundande gudsrikets beskaffenhet korsa sig motsatta föreställningar: än tänkes detta som en massivt jordisk lycka för de fromma judarna med fabelaktig barnalycka och hedningarna besegrade, förgjorda eller tributpliktiga, än råda mera spiritualiseradeföreställningssätt: de frälsta judarna skola på örnens vingar stiga upp till stjärnhimlen och därifrån se ner på sina fiender; deras ansikten skola lysa som solen, och de skola få lön och pris av gud.

Med denna fariséiska tankevärld som grundval har Paulus byggt upp sin teologi, vars hörnstenar just utgöras av fariséiska lärosatser i deras grova och otuktade form. För Paulus är judarna guds egendomsfolk, vilket han har utvalt framför alla andra folk och gjort till föremål för sin särskilda faderliga huldhet, som tack vare fädernas förtjänster blir bestående alltjämt trots judafolkets otro. Näst detta arv är ägandet av *lagen* judafolkets högsta berömmelse, ty lagen gör judarna till de blindas förare, de omyndigas lärare och till skinande ljus i den övriga världens mörker. Men lagen, som är det ofelbara uttrycket för guds uppenbarade vilja och följaktligen i och för sig helig, rätt och god, åstadkommer dock icke människans bättring och rättfärdighet, utan ökar fastmera synden; lagen är så fullkomligt ur stånd att verka rättfärdighet, att den tvärtom först rätt gör människan till syndare. Ty lagen förvandlar icke blott den omedvetna lustan till medveten och tillräknelig synd, utan retar ävengenom sitt förbud köttets syndiga drift till energisk verksamhet och ökar alltså överträdelserna. Under sådana omständigheter kan ju lagens gagn synas något tvivelaktigt, men denna svårighet undanrödjer Paulus medels följande argumentering: »lagen kom också in, på det att överträdelsen måtte överflöda; men varest synden överflödade, där överflödade nåden ännu mer, på det att liksom synden har härskat medels döden, så skulle ock nåden härska genom rättfärdighet till evigt liv genom Jesus Kristus, vår herre.» (Romarebrevet 5: 20).

Vad synden beträffar, så härleder Paulus denna från Adams syndafall, som har gjort alla människor till syndare, men om man framställde frågan: varifrån kom Adams synd?, så kunde Paulus knappt ge något annat svar än att hänvisa på »köttet» Wrede, anf. arb., sid. 59.. Ordet *kött* betyder, så ofta det hos Paulus har en allmännare betydelse, den yttre materiella delen av människan, hennes kroppslighet, vari synden etablerar sitt herravälde. Med synd förstår Paulus icke en varaktig viljeriktning, en dålig böjelse eller dylikt Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 97., utan han personifierar med hednisk realism synden *till ett självständigt väsen*, ett handlandesubjekt, som Paulus tillägger allehanda predikat. Nutida läsare ha givetvis en böjelse att fatta dessa utsagor som retoriska vändningar, men för Paulus, som på alla punkter delade sin tids dämontro, hade saken sitt djupaste allvar: *för honom var synden ett dämoniskt andeväsen*, som bemäktigar sig människan, slår upp sina bopålar i hennes kropps kött, som den inficierar med sitt dödliga gift, från vilket människan icke kan bli befriad genom egen kraft, genom att bruka sin viljefrihet, utan blott genom ett högre andeväsens överlägsna makt.

Härmed äro vi inne på den viktigare delen av Pauli teologi, hans återlösningslära, vars väsentliga innebörd Jülicher Paulus och Jesus, sid. 24 f. formulerar på följande sätt:

Paulus har själv betecknat talet om korset som a och o i sitt evangelium. Kristi död är för honom frälsningsgärningen utan like, naturligtvis döden blott såsom förutsättning för uppståndelsen. Jesu på tredje dagen skedda uppståndelse har för den, som genom tron blivit viss därom, kraften att bevisa förbrytardöden vara en oskyldigs död. Dock icke blott en oskyldigs i vanlig mening; gud skulle icke ha låtit honom dö, om hans död icke inneburit en nödvändighet, en oumbärlig fordran i guds planer. Paulus har funnit lösningen genom att spinna

tråden framåt och tillbaka. Den Messias, som dog på korset, var en gång ett himmelskt väsen, guds son.Denne har i lydnad för guds befallning stigit ned på jorden, har såsom människa liksom vi antagit vårt väsen, som sedan Adams fall är syndens kött. Men synden vann icke något välde över honom. Han behövde alltså, rättsligt sett, icke dö, emedan döden blott är ett straff för synden. Likväl fäste man honom vid korset, och därmed ådrager sig synden en gränslös skuld, som ger gud rättigheten att förkunna dödsdomen även över synden och dess bundsförvanter. Men långt viktigare än denna förberedelse till den sista hämnden på de onda makterna, som i vår jordiska värld alltsedan Adam uppträda som herrar på täppan, är Kristi döds frälsande verkan för en del av människorna. Emedan en människa nu för första gången är rättfärdig och ren ända till sitt livs slut, så är det krigstillstånd upphävt, som hittills rått mellan gud och mänskligheten. Gud kan åter ha fröjd av sina skapade varelser; genom Kristi oskyldigt utgjutna blod ha alla hans rättfärdiga vredes fordringar blivit uppfyllda — vad Kristus gjort, tillräknar gud uttryckligen hela mänskligheten såsom av den buret straff. Sedan är för oss människor nödvändigheten att dö upphävd. Guds son förflyttas ur graven tillbaka till himlen; ingenting hindrar, att vi andra följa honom dit. Om gud låter oss vänta ännu en tid härnere, så gör han det för att vinna den behövliga tiden för frälsningsbudskapets meddelande till alla folk. Ty sin från synd och död återlösande verkan kan Kristi död och uppståndelse blott utöva på dem, som genom tron förena sig med honom, liksom sammanväxa med honom till en person, så att hans väsen, hans gärning och lidande, hans härlighet gå över på dem: de äro alla guds söner, alla uppståndna, alla levande i anden och höjda över den närvarandevärldens ändlighet — principiellt redan nu, men som sagt, för evangeliets fulländande måste fulländningen ännu en tid uppskjutas. Den troendes *fysiska förening med den uppståndne Kristus* blir genom sakramentala handlingar, såsom dop och nattvard, beseglad eller förnyad och stegrad.

Den intima släktskap med fariséiska åskådningar, som genomgår hela denna återlösningslära, ligger ju i så öppen dag, att den ej behöver särskilt understrykas. Mycket betecknande är också det sätt, varpå Paulus uppfattar själva försoningen, d. v. s. den genom Jesu ställföreträdande försoningsoffer åvägabrakta förändringen i guds förhållande till den syndiga världen: denna förändring *består ingalunda däri, att mänskorna uppge sin fientliga stämning emot gud*, utan däri att *gud uppger den honom genom synden påtvungna fientligheten emot människorna, och detta tack vare det av honom själv föranstaltade försoningsoffret genom Kristi död* Pfleiderer, anf. st., sid. 233.. För Paulus blir den sedliga verkan av Kristi död, övervinnelsen av syndens makt, en följd av det civilrättsliga utplånandet av syndaskulden Pfleiderer, anf. st., sid. 237.; den *försoning*, som vi »ha undfått», *består icke i en ändring av vår sedliga viljeriktning*, vilket i och för sig icke innebär någon garanti förräddning undan guds vrede, utan *den består i ändringen av vårt eget religiösa medvetande av guds viljeriktning gentemot oss.* Och i full överensstämmelse härmed — och med den judiska teologin — betyder den troendes *rättfärdiggörelse* för Paulus ej heller någon inre sinnesändring, utan är en yttre, rent *juridisk akt*, varigenom den troende av gud frikännes och förklaras rättfärdig Pfleiderer, anf. st., sid. 251..

Det behöver knappast påpekas, att denne Pauli återlösningslära ej har det ringaste gemensamt med den förkunnelse, som av evangelisterna tillskrives Jesus av Nazareth Jfr Jülicher, anf. arb., sid. 9: »Att det i Jesu evangelium ej finnes någon plats för återlösning i dogmens mening, för försoning, för rättfärdiggörelse, att först Paulus har utbildat alla dessa läror, det är ett faktum, som icke ens Kaftan är i stånd att förneka». — Kaftan är en mycket *ortodox* Berlinteolog (professor i dogmatik).: för honom var gud den outtröttliga faderskärleken, som förlåter den ångerfulle syndaren utan att pocka på skuldernas betalning, medan däremot Paulus vid uppställandet av sin återlösningsteori utgick från den fariséiska rättsreligionen, enligt vilken det hos gud lika lite som hos någon jordisk domare ges förlåtelse utan betalning, varvid skuldens betalning dock kan ske genomen ställföreträdande prestation eller en oskyldigs botgöring.

Som ett arv från judendomen har man även att betrakta Pauli lära om *frälsningsplanen* och *nådavalet*. Närmaste anledningen till denna teodicé var det missnöje, som apostelns uppträdande väckte hos de judekristna, vilka dels togo anstöt av den judiska lagens upphävande genom rättfärdiggörelsen i tron, dels som goda israeliter hade svårt att förlika sig med hedningarnas massvisa inträngande i Messiasriket, som dock enligt judisk uppfattning i främsta rummet, om icke uteslutande var avsett för judarna. Gentemot denna nationella självgodhet hävdar nu

Paulus människans absoluta beroende av den absolut fria viljan hos gud, med vilken ingen kan djärvas tvista eller köpslå, efter som gud ej häftar i skuld till någon. Redan i patriarkernas historia, säger Paulus, har gud visat denna sin viljas suveräna frihet däri, att han utan ringaste hänsyn till mänskligt värde eller ovärdighet utvalde den ene framför den andre, så t. ex. Isak framför Ismael, Jakob framför Esau, Moses framför Farao I Romarbrevet, 9: 14—19, formulerar Paulus sin lära på följande sätt: »Vad skola vi då säga? Icke kan väl orättvisa finnas hos gud? Bort det! Ty till Moses säger han: »Jag skall förbarma mig över den, över vilken jag förbarmar mig, och vara barmhärtig mot den, mot vilken jag är barmhärtig». Alltså beror det icke av någons vilja eller löpande, utan av guds barmhärtighet; ty skriften säger till Farao: »Just därtill har jag uppväckt dig, att jag skall bevisa min makt på dig och att mitt namn skall varda förkunnat på hela jorden». Alltså förbarmar han sig över vilken han vill, och vilken han vill förhärdar han.» Denna lära, vilken ju i lika hög grad komprometterar sin upphovsmans rättskänsla som hans förnuft, bortförklaras av nyteologen Jülicher på följande sinnrika sätt (Paulus och Jesus, sid. 44): »*den förhärdande guden är en fiktion, som han* (Paulus) *begagnar i debatten*, och en *nödfallsutväg* för hans rådlöshet, då han i den gudomliga världsordningen skall förklara det faktum att millioner dö bort utan frälsning». — Onekligen vore det intressant, om Jülicher även ville med några representativa exempel belysa, vilka lärosatser som i de modärna teologernas skrifter — speciellt i deras stridsskrifter — äro att betrakta som »fiktioner begagnade i debatten» för att nödtorftigt maskera en »rådlöshet» i sak. Eller stå måhända vår tids teologer så högt över apostelns moralnivå, att de över huvud taget aldrig begagna sig av »fiktioner», som de ej själva tro på?. Urdessa exempel härledes det gudomliga nådavalets princip: *»Alltså förbarmar sig gud över vilken han vill och vilken han vill förhärdar han»*. Men, kan man fråga sig, upphäver icke denna oinskränkta suveränitet hos den gudomliga viljan all mänsklig ansvarighet? Paulus har själv märkt detta inkast och vederlägger det med den anmärkningen, att en skapad varelse ej har rätt att tvista med sin skapareoch fråga honom: varför gjorde du mig sådan? Liksom krukmakaren av ett och samma ämne gör ett kärl till heder, ett annat till vanheder, så har gud av den mänskliga naturens ämne format somliga individer till kärl för sin vrede och bestämda till fördärvet, andra till kärl för sin barmhärtighet och till härlighet. Till yttermera visso formulerar Paulus denna predestinationslära på följande sätt (Romarbrevet 8: 28—30): »Men vi veta, att för dem som älska gud samverka allting till det bästa, för dem som äro kallade till hans uppsåt. Ty dem vilka han förut känt, har han ock förut bestämt, att de skulle vara lika hans sons bild, på det att han må vara den förstfödde bland många bröder. Och dem han har förut bestämt, dem har han ock kallat, och dem han har kallat, dem har han ock rättfärdiggjort och dem han har rättfärdiggjort, dem har han ock förhärligat».

Pfleiderer menar, att man av de nu anförda uttalandena endast kan dra den slutsatsen, att Paulus har lärt ett förutbestämt nådaval med hänsyn till de troende, men däremot icke med hänsyn till de fördömda, såsom den Calvinska teologin lär. Det enda ställe, som skulle kunna anföras för en sådan tolkning (Rom. 9: 22), syftar enligt Pfleiderer ickepå den enskilda människan utan på hela judafolket, vars provisoriska förkastelse icke utesluter dess slutliga tagande till nåder, utan tvärtom. »Hemligheten med guds underbara rådslut», säger Paulus (Rom. 11: 25), »att förhärdelse har endels träffat Israel till dess hedningarnas fullhet har ingått», och ju flera hedningar som ingå i gudsriket, desto mer skall Israel sporras av exemplet, så att även de, som nu vägra att mottaga evangeliet, skola blygas vid anblicken av den hedningarna vederfarna barmhärtigheten och omvända sig.

Även Pauli föreställningar om de yttersta tingen röra sig till stor del fullkomligt i fariséiska tankebanor. Kristi tillkommelse föreställer sig Paulus så, att »Herren själv skall stiga ned från himmelen med befallande rop, med överängelns röst och med guds basun, och de som hava dött i Kristus skola uppstå först. Därefter skola vi, som leva och äro kvar, tillika med dem bortryckas i skyar till Herrens möte i luften, och så skola vi vara med Herren alltid» (1 Tessal. 4: 15—17). — I samband med Kristi tillkommelse försiggår även yttersta domen, varvid de kristna komma att fungera som bisittare och döma världen och änglarna; denna dom kommer att avkunnas fullt juridiskt: rättsligvedergällning i form av lön och straff allt efter vars och ens gärningar (Romarbrevet 2: 6, II Kor. 5: 10). Med skäl kan man fråga sig, huru denna dom rimmar sig med den i samma Romarbrev (8: 1) framställda läran, att de kristna rättfärdiggöras genom tron, så att det för dem ej mera ges någon fördömelse. Att söka utjämna dessa motsägelser torde emellertid vara tämligen meningslöst, redan av det skäl, att hela Pauli andliga konstitution och bildningsnivå ej var sådan, att logiska eller sakliga motsägelser beredde honom några svårigheter Jfr Pfleiderer, anf. arb., sid. 321 och 326.. Slutet på det hela blir sedan det, att Kristus uppger sin härskarställning och underkastar sig fadern, varefter gud kommer att bli allt i allt. Huru denna senare programpunkt skall kunna realiseras under förutsättning att det samtidigt med de saliga även existerar fördömda,

är som Pfleiderer framhåller ej lätt att förstå, såvida man ej får anta, att de fördömda äro hemfallna åt döden i den meningen, att de upphöra att existera.

Sådana äro, i största korthet framställda, grunddragen i Pauli teologi, som trots det att den även upptagit vissa främmande element, till vilka vi längrefram skola återkomma, dock alltigenom röjer sitt judiskt-fariséiska ursprung. Utmärkande för den judiska folkkaraktären är bland annat dess fullkomliga oförmåga av all metafysisk spekulation; judarnas religion är, som vi redan sett, dels lagparagrafer, dels *historia*, nykter och abstrakt-materialistisk världshistoria, som sträcker sig från världens skapelse till närvarande tid Jfr H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (V Aufl.) sid. 586 f.. Denna judiska krönika har Paulus en gång för alla fört in i kristendomen. Hela världshistorien förlöper nu efter en mycket överskådlig, mänskligt begriplig, så att säga »empirisk» gudomlig plan. I stället för den trånga judiska uppfattningen framträder visserligen en universell frälsningsplan, men principen är densamma: det är den samme, alltigenom mänskligt tänkte Jahve, som skapar, befaller, förbjuder, vredgas, straffar, belönar; Israel är det utvalda folket, »det goda oljeträdet», på vilket enstaka grenar av hedendomens vilda träd ympas in (Romarebr. 9: 17). På detta sätt blir alltsamman logiskt och rationalistiskt: skapelsen, det tillfälliga syndafallet, straffet, utväljandet av ett särskilt prästfolk, ur vars mitt Messias skall framgå, Messias' död som försoningsoffer (i gammaljudiskmening), yttersta dornen, som för bok över människornas verk och i enlighet därmed utdelar lön och straff. Detta är den absoluta judendomen: en godtycklig *lag* bestämmer vad som är helighet och vad som är synd, överträdelse av lagen straffas, men straffet kan sonas genom ett motsvarande *offer* — en abstrakt själlös materialism, som med sin flacka banalitet är en dödsfiende till all högre religion.

* * *

De nya element, som Paulus infört i kristendomen, ligga så gott som uteslutande på återlösningslärans område. Det karaktäristiska för denna troslära, som än i dag utgör den centrala grundvalen för de kristna kyrkornas förkunnelse, är dels den tanken, att en gudomlig varelse stiger ned från sin himmel, ikläder sig mänskogestalt och dör för att åter uppstiga i himlen, dels den omständigheten, att denna mytologiska föreställning göres till religionens grundval. Men lika enkel och absurd som denna tankegång är för normala nutidsmänniskor, lika oklar, invecklad och motsägelsefull blir den paulinska teologin, så snart man betraktar dess detaljer, lika hopplöst blir det att ur detta oredigatankevirrvarr konstruera fram en fast och någorlunda enhetlig lärobyggnad. Pfleiderer skriver härom följande Anf. st., sid 74.: Den för hela denna teologi så karaktäristiska sammanflätningen av heterogena tankelinjer visar sig slutligen särskilt tydligt i Pauli bedömande av religionshistorien och i hans förväntan angående de yttersta tingen. Hedendomen är än den i mänsklighetens gudomliga uppfostran anordnade perioden av religiös omyndighet och okunnighet, än ett gudlöst, av den gudomliga vreden drabbat avfall från den uppenbarade guden. Judarna äro förbundsfolket, föremålet för guds kärlek för fädernas skull, och samtidigt dock förkastat, förhärdat i olydnad, satt efter hedningarna, visserligen med hopp om slutligt återupptagande. Den mosaiska lagen är å ena sidan helig och andlig, rättfärdig och god och given till livet, å andra sidan en dödande bokstav, som endast åstadkommer vrede, endast framkallar överträdelser, en blott för bestämd tid insatt pedagog och förmyndare, som står på samma linje som de hedniska elementarmakterna. Även i hednavärlden finns det en naturlig, i hjärtat skriven sedelag och en social ordning, som tjänar det goda, även en på ädla mål riktad prisvärd strävan; likväl ha alla människorsyndat och äro utan pris hos gud och bli rättfärdiggjorda blott av nåd för Kristi skull. De kristustroende äro såsom rättfärdiggjorda vissa om den dem genom nådavalet förutbestämda frälsningen, ha ingen fördömelse, ingen anklagare mera att frukta, och kunna ej genom någon fientlig makt skiljas från guds kärlek, som är dem säker i Kristus; likväl skola även de ställas för guds eller Kristi domstol för att undfå vedergällningen för sina gärningar, och möjligheten att bli fördömd är för dem icke utesluten. De nu avlidna kristna befinna sig i ett sömntillstånd ända till Kristi återkomst, då de, uppväckta genom basunljud, skola uppstå och ryckas gud till mötes i luften, för att sedan alltid bli hos honom; det oaktat fröjdar sig aposteln över sin hädanfärd i den övertygelsen, att han då genast skall vara hemma hos sin herre och förefinna ett nytt boställe i himlen och aldrig befinnas naken (utan kropp). Till allra sist, när alla fiender blivit övervunna, skall också Kristus underordna sig under fadern, på det att gud (allena) må vara allt i allt; och dock är Kristus satt till herre

över levande och döda, på det att de himmelska, de jordiska och de underjordiska skola bekänna honom som sin herre. — Här är, säger Pfleiderer, ett rikt fält för deharmoniserande och systematiserande dogmatikerna; men historikern låter dessa med varandra oförenliga satser helt enkelt stå som de stå och förklarar dem ur konkurrensen mellan olika motiv, i det att än den religiösa, än den sedliga synpunkten dominerar, och än den judiska trosgrundvalen efterverkar, än den kristligt-fromma stämningen kommer till markerat uttryck. Att Paulus icke känt något behov och icke gjort några försök att glätta sin framställning och lösa dessa motsägelser, bör ej förundra oss hos en apostel, som uttryckligen betygar, att hans tal icke består i (skol-)visdomens övertygande ord, utan i betygandet av anda och kraft, och att hans ord icke är människors, utan guds ord. (Urchristentum, sid. 74—75.)

De motsägelser och oklarheter, som äro ett utmärkande drag för hela den paulinska teologin och som redan föllo hans samtida i ögonen Petri andra brev 3: 15—16: »Såsom ock vår älskade broder Paulus, efter den vishet som blivit honom given, har skrivit till eder; liksom ock i alla sina brev, då han i dem talar om dessa stycken, i vilka åtskilligt är, som är svårt att fatta och vilket okunniga och obefästade människor förvränga såsom ock de övriga skrifterna, till sin egen förtappelse.», bero alltså icke uteslutande på apostelns oförmåga av logiskttänkande, utan också på en fullt medveten avoghet mot världslig, d. v. s. förnuftsmässig kunskap; han har ju enligt sin egen uppgift kommit i världen »för att nedslå tankebyggnader och taga allt förnuft tillfånga under Kristi lydnad». Ja, icke blott mot det filosofiska tänkandet som sådant, mot all positiv kultur och all sund livsglädje intar Paulus en principiellt förnekande hållning. Wrede ger i sitt redan anförda arbete följande sammanfattning av apostelns åsikter i dessa frågor:

En mindre tilltalande sida i apostelns religiösa egenart, och, om man så vill, en förutsättning för densamma, är den ställning, han intager till det världsligt-naturliga livet och dess förhållanden. Han har visserligen fällt yttrandet »allt är edert», men där har han alldeles säkert ej velat uttrycka någon »världsglad» stämning. I denna punkt är han nära nog Luthers raka motsats, men däremot i släkt med vissa typer av pietismen.

Hans hållning visar gent emot de enskilda tingen en likgiltighet, som här och var övergår till motvilja eller fientlighet, samt gent emot världen överhuvud pessimism.

Världsliga fröjder finnas icke till för honom. Liljorna på fältet och fåglarna under himmelen angå honom icke. Detta må nu vara förklarligt hos en stadsbo i forntiden; men icke ens för kulturens ädlare frukter har han sympati. Världslig vetenskap har han alldeles säkert föraktat, så långt han lärt känna denna — den gudomliga visheten skall jurent av ha till kännemärke att stå i strid med förnuftet. Arbetet för gods och vinning föraktar han: man skall bruka denna världen, såsom brukade man henne icke. Han är själv främmande för familjelivet och ser däri ingen förlust och uppskattar som en särskild nådegåva, att han ej känner någon böjelse för äktenskap. Att leva ogift skulle vara idealet, om icke naturen förbjöde det hos flertalet människor. Borgerlig självständighet betyder för honom föga; slaven, som blivit kristen, skall lugnt förbliva slav. I hela världen och dess liv ser han blott tomhet, sjukdom, syndafördärv. Dysterheten i denna uppfattning skulle verka mycket starkare, om icke tillika frälsningstron bredde sin glans över hans brev.

Det är icke tron på världens nära förestående slut, som kommer honom att tänka så. Särskilt kan man icke så förklara hans tankar om äktenskapet. Enligt hans mening vänder den gifte sitt hjärta från Herren, i det han giver det åt sin maka, och endast den ogifte bevarar helt sin kärlek till gud. Icke heller är det här fråga om asketiska åskådningar. Allra minst duga såsom förklaring några förmenta iakttagelser av honom över hedningarnas dåliga levnadssätt. Fastmer förhåller det sig så, att det är själva hans religiositet, som ej lämnar rum för världsliga intressen. Religionen är för honom allt, och allt annat är intet. Härigenom står han under inflytande av en tidsstämning, som just i hans dagar gjorde sig mäktigt gällande. Närmast besläktad är den världströtthet, som framträder i de judiskt-apokalyptiska skrifterna, t. ex. Esra 4:de bok. Men även på hednisk botten hade denna pessimism sina företrädare. En slående parallell erbjuder t. ex. den livsåskådning, som predikades av cyniska ochstoiska filosofer och gatupredikanter. (Wrede, Paulus, sid. 18—19.)

Den dragning åt asketism, som Wrede här berört, stegrar sig hos aposteln stundom till en sjuklig mani, såsom då han i andra brevet till Korinthierna förklarar, att han »finner välbehag i svagheter, i misshandlingar, i

vedermödor, i förföljelse och trångmål för Kristi skull». Men trots denna kulturfrämmande och världsfientliga grundstämning finns det dock *ett område*, där Paulus med en omtänksam politikers nykterhet räknar med bestående realiteter. Det är *förhållandet till överheten*, enkannerligen *den romerska*, som på apostelns tid representerades av kejsar Nero. För denna maktfaktor har Paulus den allra största respekt och inskärper denna hos sina församlingar i följande ordalag, som naturligtvis ha sin givna andel i den stora popularitet, kristendomen alltjämt åtnjuter hos de maktägande: »Var och en vare underdånig den maktägande överheten. Ty ingen överhet finnes utan av gud, och den överhet som finnes är förordnad av gud. Därföre den som sätter sig upp mot överheten, han står emot guds förordnande, men de som motstå detta skola få dom över sig. Ty de styrande äro icke till skräck för de goda gärningarna, utan för de onda. Ochvill du slippa att frukta överheten, gör då det som är gott, så får du pris av henne» (Romarbrevet 13: 1—3). På detta sätt blir *staten* ett organ för guds sedliga världsordning och i så måtto även ett föremål för den religiösa tron. Ett groteskt uttryck för denna åskådning är det onekligen, när man som Paulus »vid åsynen av det neroniska imperiet uppställer den allmänna fordran, att i överheten rätt och slätt ära en mäktig bundsförvant till all rättskaffens vandel och en hotfull fiende till all orätt» (Holtzmann). Men måhända har aposteln vid uppställandet av detta krav på absolut lydnad under överheten icke blott letts av samvetets röst, utan också av den känslostämning, som kom honom att tillropa de genstörtiga Korinthierna de djupsinniga maningsorden (1 Kor. 10: 23): *»Eller skola vi reta herren? Icke äro väl vi starkare än han?»*

* * *

Vid en flyktig eftertanke kan det synas som en underlig paradox, att det hos denne Paulus, som både på grund av sin intellektuella begränsning och en fullt medveten viljeriktning stod främmande för allt filosofiskt tänkande i högre mening, dock kan spåras påtagliga beröringspunkter med samtidensstoiska filosofi. Detta står emellertid i närmaste samband med den märkliga *demokratisering*, som den grekiska filosofien undergick under århundradena närmast före vår tideräkning och som synes ha nått sin höjdpunkt under romerska kejsartiden. Medan Platon och Aristoteles på sin tid (429—322 f. Kr.) invigde en aristokratisk krets av utvalda lärjungar i sina filosofier, och även i de skrifter, som voro bestämda för en vidare publik, vände sig till den högsta intelligensen, driver den senare filosofien, särskilt den stoiska, jämsides med arbetet i lärosalarna en propaganda, som vänder sig direkt till massorna Den närmast följande framställningen grundar sig på Wendlands anf. arb., sid. 39 ff.. Samfundets nivellering, det stigande bildningsbehovet, filosofiens riktning på etiska grundsanningar och allmänna livsfrågor, stoikernas höga tanke om sin egen uppfostraremission, som grundade sig på föreställningar om det allmänna mänskovärdet, betoningen av de sociala plikterna — allt detta förklarar den stoiska propagandans utbredning. Redan Sokrates hade fördjupat sin mänskokännedom genom livligt meningsutbyte med enkla borgare och hantverkare på torget och hade begagnat varje sammanträffande till uppslag för en konversation, someggade till eftertanke över sedliga frågor. Denna sida av den sokratiska traditionen övertogs sedermera av representanterna för den kyniska filosofin, i första hand av Diogenes, den förste tiggarfilosofen, som genom lära och liv sökte övertyga sina medmänniskor om de yttre lyckohåvornas värdelöshet, om intigheten av de mål, som mänskorna i regeln jaga efter, bländade av skenet, medan den sanna lyckan ligger i det dygdiga handlandet och den ur detta härflytande sinnesron. Redan ämnets beskaffenhet, som ju till en stor del betydde en radikal omvärdering av de gängse värdena, betingade en skarpt pointerad framställning, som rörde sig i antiteser och ordlekar, och publikens beskaffenhet gynnade ett plebejiskt språk med drastiska jämförelser. Även andra filosofers skolor rörde sig snart i samma folkliga och med så gott resultat prövade former, och som litterärt eko av denna muntliga propaganda uppstår den skriftart, som kallas *diatriben* och som är en historiskt fixerad avbild av just de former, i vilka den filosofiska propagandan vände sig till massorna: ett ytterst livligt föredrag, med frågor som korsa och undantränga varandra, fingerade inkast från motståndaren, följda av blixtsnabba svar, införande av personifieradeabstraktioner, böjelsen för löst hopfogade satsled i stället för periodisk satsbyggnad o. s. v. Av den äldsta diatribens målsmän har man knappast kvar dokument från andra än den grekiske filosofen Teles (250 f. Kr.), som blott är en obetydlig imitatör av filosofen Bion (vars skrifter gått förlorade); men till gengäld har man i den senare romerska litteraturen kvar åtskilliga prov på denna litteraturart, bland annat i

Persius' och Juvenalis' satirer (första århundradet e. Kr.) och framför allt i filosofen Senecas skrifter, vilkas grundton och färg helt och hållet är diatribstilens. Även hos Epiktet, Plutark och andra skriftställare av mindre betydelse möter man diatribens stilformer.

För det filosofiska tänkandets framsteg har diatriben ingenting att betyda, men så mycket större är den kulturella betydelsen av den filosofiska masspropaganda, ur vilken denna litteraturart växte fram. Vida mer genom det levande ordet än genom skrift har denna propaganda uträttat storverk för folkupplysningen, för mänsklighetens sedliga uppfostran, för erkännandet av fasta moraliska grundbegrepp. Långt innan de kristna predikanterna buro sitt budskap genom världen, ha hedniska predikanter i grova, luggslitna mantlar och med stav och ränsel,barfota och medellösa vandrat samma väg för att bringa mänskligheten ett nytt budskap. I den första hellenistiska tidens skräck och förvirring, i ett samfund, som ur det förgångnas ruiner sökte kämpa sig upp till nytt liv, och som plågades av alla övergångstidens skakningar och tvivel, i en sådan omgivning funno stoikismens predikanter den första fruktbara marken för sin mission och sin folkliga predikan, som alltmer frigjorde sig från de ursprungligen grova medlen och de skurrila formerna. Dessa predikanter kände sig som bärare av en högre mission och som gudomliga sändebud, vilka hade att studera och öva uppsikt över mänskligheten, som läkare, vilka måste åtaga sig den sjuka mänsklighetens sak. Människans sanna väl, betonandet av det inre livets värde gentemot den sinliga naturen, det bättre jagets herravälde, en inre pånyttfödelse, jämförlig med tillfrisknandet från en dödlig sjukdom — sådana voro grundtankarna i den filosofiska propaganda, som vid tiden för aposteln Pauli uppträdande predikades på gator och torg i den antika världens städer.

Att Paulus under sådana omständigheter röjer bekantskap med åtskilliga av den stoiska filosofinsgrundtankar och stundom gör sig till målsman för åsikter, som visa en slående överensstämmelse med stoiska lärosatser bör ju ej väcka förvåning, isynnerhet om man erinrar sig den framskjutna ställning, som den stoiska filosofin intog i Pauli fädernestad Tarsus. I själva verket skildra Apostlagärningarna (kap. 17) Pauli uppträdande i Athen fullkomligt efter mönstret av de dåtida folkpredikanterna Wendland, anf. arb., sid. 51.: på torget talar han dagligen till dem, som händelsevis infinna sig, med den påföljd, att de stoiska och epikureiska filosoferna bli förtörnade på pratmakaren, som göra dem konkurrens med en ny lära. Verksamheten, levnadssättet, vandrandet från församling till församling, allt detta liknade fullkomligt de hedniska folkpredikanternas uppträdande och det var naturligt, att den hedniska propagandans former och plägseder ställdes i den kristna missionens tjänst och kommo den till godo. Då hedningen Celsus (omkr. 180 e. Kr.) förebrår de kristna, att de likt torgskränare vända sig till folkets allra lägsta lager, svarar Origenes med att jämföra de kristna predikanterna med de kyniska, som ju också offentligt och efter egen uppgift av mänskokärlek vända sig jämt till de obildade.Vad särskilt Paulus beträffar, så har en ingående undersökning Rud. Bultmann: Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Heft 13 av Forschungen zur Religion etc, herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. otvetydigt lagt i dagen, att hans förkunnelse till en väsentlig del har rört sig i samma uttrycksformer som de kyniskt-stoiska populärfilosofernas predikan, alltså i den stilform, vi nyss lärt känna som diatribens. Men just den omständigheten, att en jämförelse med de kyniskt-stoiska folkpredikanternas verksamhet är möjlig och befogad, visar på ett slående sätt den kristne apostelns intellektuella underlägsenhet gentemot de grekiska förebilderna. En hel rad retoriska konstgrepp och vändningar: apostroferingen av åhöraren som en oläraktig lärjunge, framställningens dragning åt en dialog mellan talaren och en fingerad motståndare, vars inkast vederläggas, användningen av antiteser, som tendera åt det paradoxa, det än eftertryckliga, än lekande upprepandet av att slagord, åberopandet av allmänt kända ordspråk eller av guds auktoritet, motiverandet av viktiga satser med gottköpsprat, valet av liknelser, ironiserandet över motståndarens uppfattning, materialets anordning — alltdetta har Pauli framställning gemensamt med diatriben. Men just det oreflekterade och oskickliga sätt, varpå Paulus använder diatribens uttrycksformer, röjer hans osjälvständighet: han har så ofta hört dessa retoriska konstgrepp i offentliga tal, att de gått honom i blodet, och så som han har predikat, så har han också dikterat sina brev Bultmann, anf. arb., sid. 79.. Men när det gäller att utföra en dialog i dess detaljer, så förmår ej Paulus hålla färgen, han varken kan eller vill fasthålla fiktionen av en motståndare, som kommer med verkliga argument, såsom fallet är i den grekiska diatriben. Här visar sig just, säger Bultmann, det *karaktäristiska* i det paulinska sättet att tänka. »Invändningarna

komma hos honom nästan aldrig med lika-möjliga eller överhuvudtaget diskuterbara åsikter, utan äro absurditeter. Någon gång förekomma visserligen invändningar, som verkligen uttala åsikter från motståndarlägret, men nästan alltid företräder den fingerade motståndaren ingalunda en motsatt åskådning, utan han drar falska konsekvenser av Pauli åskådning. Sådana invändningar saknas visserligen icke i den grekiska diatriben, och även där funno vi, att detillbakavisas med vändningen: mä genåitå (bort det!), men deras absoluta förhärskande hos Paulus visar dock, att det hos honom är frågan om något annat än i diatriben» Bultmann, anf. arb., sid. 68. — Ovan citerade passus fortsätter sedan omedelbart: »Han (Paulus) vinner sina satser icke på tänkandets väg, utan genom upplevelse och intuition. Och därför har han, när det gäller att försvara dem, ej så stort behov att säkra dem genom tankeoperationer, utan han vill å ena sidan genom rätt skarpa vändningar få uttryckt det paradoxa i satserna, och å andra sidan är han praktiskt intresserad, *han ville förebygga falska sedliga slutsatser*». Man ser: Paulus är starkt sedligt intresserad, därav hans illojala taktik mot motståndaren — onekligen ett värdefullt bidrag till moralpredikantens psykologi.. — Även de liknelser, som förekomma hos Paulus, röra sig nästan alla med ämnen, som äro karaktäristiska för diatriben, men å andra sidan saknas åtskilliga jämförelser, som ofta användas av de grekiska predikanterna, t. ex. bilder från djurvärlden, från barnens lekar, från livet på sjön, från läkekonsten o. s. v. Bultmann finner det därför sannolikt, att »de bilder, som vi finna hos Paulus, ej ha blivit koncipierade hos honom genom egen iakttagelse, utan att han hört dem utomordentligt ofta i de grekiska talen, för så vitt de ej redan ingått i umgängesspråkets ordförråd». Inte ens när det gäller konsten att okväda tilltror BultmannPaulus någon originalitet; visserligen finnes hos Paulus det osminkade skällsordet, såsom då han kallar sina motståndare *hundar*, men han saknar humor, och i sina predikningar torde han endast ha rört sig med sådana okvädinsord, som han lärt av de grekiska predikanterna (sid. 105). Men diatribens plastiska skildringar, som göra ett så djupt intryck genom sin naturtrohet, ha säkerligen saknats i hans predikan, lika visst som vi sakna dem i hans brev. Han är för lite konstnär och samtidigt för lite verklighetsmänniska för att med framgång kunna begagna sig av grekiska uttrycksformer: den grekiske talarens mantel hänger visserligen kring hans axlar, men Paulus saknar sinne för den konstförfarna draperingen, och den främmande gestaltens linjer skymta igenom överallt. (Bultmann sid. 108.)

Den påverkan som Paulus rönt av sin tids populärfilosofiska propaganda sträcker sig emellertid icke blott till de tekniska uttrycksmedlen, utan kan även spåras i själva tankeinnehållet. Särskilt är överensstämmelsen mellan Paulus och den romerske filosofen Seneca (3—65 e. Kr.) på vissa punkter så stor, att man i forna tider framkastat hypotesen om en personlig kontakt mellan Paulus och Seneca, jaman har till och med åberopat en brevväxling, som skulle ägt rum mellan de båda männen. Vad den senare punkten beträffar, så är man numera fullt ense om, att denna korrespondens aldrig försiggått, utan är ett verk av kristna förfalskare, och även hypotesen om en påverkan, vare sig personlig eller litterär, torde ej heller ha några anhängare i våra dagar Jfr t. ex. Pfleiderer, anf. arb., sid. 42.. Detta hindrar icke, att överensstämmelsen mellan Paulus och stoikismen, sådan denne representeras särskilt av Seneca, på flera punkter är högst anmärkningsvärd. Den livströtta, världsflyktiga, dystert asketiska grundstämning, som ofta framträder i Pauli epistlar, är även ett karaktäristiskt drag hos den samtida stoikismen. Ett par uttalanden, hämtade ur Senecas skrifter, må belysa detta. »Vill du tro dem, som blickat djupare in i sanningen, så är hela livet ett kval. Utkastade på detta djupa och oroliga hav finna vi ingenstädes en fast stad, vi hänga och sväva, stöta mot varandra, lida skeppsbrott och äro alltid i ångest.» »Ingenting är så bedrägligt och så fullt av fallrep som det mänskliga livet. Sannerligen, ingen skulle ha mottagit det, om det icke skänkts honom utan hans vetskap. Om alltså det att icke vara född är denstörsta lyckan, så anse för det nästbästa att efter kort liv snart åter bli färdig.» »Varför bedraga vi oss själva? Ingenting utom oss är vår olycka, inom oss finnes det, i vårt innersta sitter det. Och därför ha vi så svårt att tillfriskna, emedan vi icke veta, att vi äro sjuka.» Beröringspunkter med Paulus finnes hos Seneca även såtillvida, som han anser orsaken till alla dessa olyckor vara *kroppen* (köttet, caro), som är ett hämmande fångsel för den gudsförvanta själen, och vars begär äro föremål för en ständig och hård strid. »Denna kropp är själens last och straff, under dess tryck känner den sig beklämd och i bojor, om icke filosofin kommer till och lyfter den från det jordiska till det gudomliga. Jag är högre, och född till höga ting, än att jag skulle vara en slav under min kropp, som jag blott betraktar som en boja, pålagd min frihet. — Detta synliga hölje är boja och mörker för själen, den tryckes, bländas, smittas därav, hålles bort från det sanna och andliga och snärjes i det falska, själens hela kamp riktar sig mot detta besvärliga kött för att

icke dras ner av det; den strävar dithän, varifrån den utsändes, där väntar henne evig ro, när hon efter det materiellas förvirring skådar den rena klarheten. Betrakta tingen omkring dig somhusgerådet i ett härberge: du måste draga vidare. Du får icke ta med dig mera, än vad du förde med dig, ja till och med av det, som du förde in i livet, måste du lägga från dig en stor del. Den dagen, för vilken du rädes som den sista, är det evigas födelsestund. Komma skall den dag, som avkläder dig höljena och befriar dig från tältgemenskapen med den vidriga kroppen.» Till och med bestämda sentenser i Nya testamentet, t. ex. »giva är saligare än taga» (Apostlag. 20: 35) återfinnes ordagrant hos Seneca (moraliska brev till Lucilius, 81); Pauli maning att övervinna det onda med det goda (Romarbr. 12: 21) har hos Seneca parallellen »Ståndaktig godhet blir herre över de illasinnade» (de beneficiis VII, 31, I); den evangeliska satsen »gud låter sin sol lysa över goda och onda och låter regna över rättfärdiga och orättfärdiga» lyder hos den romerska stoikern: »vill du likna gudarna, så ägna även de otacksamma dina välgärningar, ty, även för förbrytarna går solen upp, och även för sjörövarna stå haven öppna.»

Det vore emellertid, som redan framhållits, fullkomligt förvänt att av dessa överensstämmelser sluta till något personligt förhållande mellan aposteln Paulus och Seneca eller den stoiska filosofinhuvud. Vad man hos Paulus kan konstatera av världslig visdom är ingenting annat än vad som på den tiden låg i luften på gator och torg, och kunde inandas av en var, vars andliga lungor ej voro fullkomligt förstörda. Detta torde redan ha framgått klart nog av det föregående, men som ytterligare vittnesbörd om det intima samband, som råder mellan Pauli förkunnelse och samtidens profana (och profanaste) tankevärld, skall här i största korthet anföras några av de resultatet, som de senare årens ostraka- och papyrusforskning brakt i dagen på detta område.

* * *

För tvåtusen år sen och längre tillbaka härskade som bekant i Grekland, särskilt i Athén, men även annorstädes, den seden, att en person som på grund av sin begåvning och sitt personliga inflytande ansågs farlig för den medborgerliga friheten, genom allmän folkomröstning kunde landsförvisas på längre eller kortare tid. Den misshaglige mannens namn skrevs vid en sådan folkomröstning på lerskärvor *(ostraka)*, som tjänstgjorde som röstsedlar, och av vilka hela inrättningen fick sitt namn (ostrakism). Man trodde fordom, att dessa lerskärvor fabricerades enkom i och för ostrakismen, men vid nyligen företagna utgrävningar har man i Athén funnit fyra sådana ostraka, och dessa visa sig med all tydlighet vara *skärvor av sönderslagna lerkärl*. Det har vidare, särskilt genom Wilckens undersökningar, påvisats, att sådana lerkrusskärvor i allmänhet varit det skrivmaterial, som den fattigare befolkningen använt på samma sätt som vi använda papper. I Athén synas dessa ostraka ha kommit i bruk redan under sjätte århundradet före Kristus och varit i användning flera århundraden efter vår tideräknings början. Men för övrigt voro lerskärvorna som skrivmaterial ingalunda en egenhet för Grekland, utan användes överhuvudtaget i hela den antika världen, från Grekland över Mindre Asien till Egypten. Särskilt ur Egyptens torra och heta jord har man på senare åren utgrävt tusentals sådana ostraka, vilka, som man på grund av den i Nildalen försiggångna folkblandningen kunde vänta, bära inskrifter i de mast olikartade språk, latin, arameiska, koptiska, arabiska, egyptiska, men företrädesvis grekiska. Själva texterna ha det mest växlande innehåll — privatbrev, kontrakt, räkningar, utdrag ur klassiska författare, skuldbrev, skattekvitton o. s. v. Gemensamt för alla dessa aktstycken är emellertid, att depåtagligen härröra från den fattigare befolkningen, med andra ord från den antika världens *underklass*. Lerskärvorna voro ju också det billigaste skivmaterialet, som vem som hälst kunde hämta sig från en närbelägen avskrädeshög; det var därför som lerskärvan fick tjäna som röstsedel vid de stora folkomröstningarna i Athén.

Antikens förmögnare befolkningslager använde däremot som skrivmaterial huvudsakligen papyrusblad, som framställdes genom sammanprässning och torkning av tunna remsor, skurna ur papyrusväxtens märg. Även av dessa papyri har man på senare åren ur egyptiska ruin- och grushögar utgrävt flera tusen, som tack vare landets torra klimat konserverats i ett fullkomligt läsbart skick. Innehållet är mycket växlande, rättsurkunder av alla möjliga slag, brev, skolhäften, trolldomsformulär, dagböcker o. s. v. Tillsammans med ostraka bilda dessa papyrusblad ett ovärderligt material för kännedomen av den antika världens liv, så mycket värdefullare, som den klassiska litteraturen dock är och förblir en böckernas värld, medan däremot ostraka och papyrus direkt avspegla

det dagliga livet, sådant det för två tusen år sedan levdes i Medelhavsländerna av menige man. Ett alldeles särskilt intresse äga ostraka,därför att dessa dokument härröra från befolkningslager, som annars icke bruka efterlämna litterära minnesmärken — den fattiga, nätt och jämt skrivkunniga underklassen.

Ett av de märkligaste uppslag, som ostraka- och papyrusforskningen brakt i dagen, är utan tvivel uppvisandet av det samband som förefinnes mellan Nya Testamentets språk- och idévärld å ena sidan och den antika hednavärlden i dess rent folkliga gestalt å den andra. Detta intressanta spörsmål har särskilt ingående behandlats av Berlinteologen Adolf Deissmann, på vars nyligen utkomna arbete »Licht von Osten» (Ljus från öster) den följande framställningen grundar sig.

Redan med hänsyn till Nya Testamentets språkliga dräkt har ostraka- och papyrusforskningen i väsentlig mån korrigerat de gamla uppfattningarna. Ännu in i senaste tid hyste icke blott teologerna, utan även många språkforskare den uppfattningen, att Nya Testamentets språk, vilket är en grekiska, som väsentligt avviker från den klassiska litteraturens, vore något i sitt slag lika ungefär enastående som den originalitet, man trodde sig se i tankeinnehållet. Man gjorde upp meterlånga listor på ord och uttryckssätt, som endast skulle förefinnas iNya Testamentet, och i dessa specifikt bibliska glosor såg man ett nytt bevis på kristendomens allt genomträngande skaparkraft. Nu är det, som redan framhållits, ett odisputabelt faktum, att Nya Testamentets grekiska är något helt annat än det språk, varpå t. ex. Platon skrivit sina dialoger, men detta beror icke blott därpå, att Platon var ett geni på höjden av sin tids bildning, vilket ju icke kan sägas om någon av evangeliernas författare, utan också därpå, att grekernas klassiska litteratur är skriven på den attiska dialekt, som talades flera århundraden före Kristus, medan däremot Nya Testamentets grekiska visar sig till alla delar överensstämma med den folkliga »världsgrekiska», som efter Alexander den stores erövringståg spritt sig från Sydeuropa över Mindre Asien till Egypten och det övriga Nordafrika. Deissmann visar i detalj, huru nästan alla de ord och vändningar, som förut betraktats som specifikt bibliska, återfinnas i det profana umgängesspråket, sådant detta blivit oss överantvardat på ostraka- och papyrusblad. Det kan naturligtvis i detta sammanhang ej ifrågakomma att ingå på sådana språkvetenskapliga detaljer, så intressanta dessa än kunna vara, däremot torde det kunna vara lämpligt att med några konkreta exempel ge en föreställning om deforskningsresultat, som ostraka- och papyrusforskningen brakt i dagen angående *urkristendomens ställning till den omgivande hednavärldens religiösa liv, dess moral och dess rättsväsen*.

I vetenskapliga teologkretsar är det, som vi redan sett, numera ett erkänt faktum, att kristendomens etiska begrepp i stort sett icke äro några kristna nyskapelser, utan långods från den samtida hednavärlden, från judendomen och i ännu högre grad från grekernas och romarnas stoiska filosofi. »Grundvalen för det kristna samhällslivet är», säger den engelske teologen Hatch »icke kristlig, utan romersk och stoisk». Deissmann, som fullkomligt delar denna ståndpunkt, påpekar emellertid, att man gör klokt i att icke söka de kristna moralbegreppens förebilder enbart i den filosofiska litteraturen, enär den nytestamentliga etiken innehåller en mängd element, som äro direkt hämtade från det antika folkspråket och dess profana miljö. Ett exempel må förtydliga detta. Av ett antikt brädspel, yttrar Deissmann, finns det i flera muséer enstaka spelmarker, som på ena sidan bära ett tal, och på andra sidan ett till en person riktat ord, sällan i verbalform t. ex. »fröjdar du dig?» eller »torde hålla dig för skratt!» annars nästan alltidsubstantiv eller adjektiv. På dessa spelmarker finna vi ett stort antal folkliga namn på laster och dygder, och de grekiska lånorden i den annars latinska listan röja det helleniska inflytandet, liksom också de latinska ordens starkt vulgära karaktär antyda spelets folkliga karaktär. Ehuru vi ännu icke känna alla markerna i spelet och ehuru ordningsföljden icke är säkert bestämd, falla genast parallellerna till aposteln Paulus i ögonen: så kan t. ex. syndaregistret i Pauli första brev till Korinthierna (6: 9—10):

horkarlar, avgudadyrkare, äktenskapsbrytare, veklingar, drängaskändare, tjuvar, girige, drinkare, hädare, roffare,

om man bortser från det färglösa »girige» och det i en hednisk lista knappast tänkbara »avgudadyrkare» *ord för ord återfinnas i inskrifterna på dessa hedniska brädspelsmarker.*

I andra fall är det den folkliga komedien, som fått släppa till den etiska terminologi, som man fordom trodde vara specifikt kristen. Man har hittills icke lyckats förklara, varför syndaregistret i Pauli brev till Timotheus (1: 9 f.) upptar så sällan förekommande brott som *fader-* och *modermord*. Syndaregistret har hos Paulus följande lydelse:

ogärningsmän, genstörtiga, ogudaktiga, syndare, oheliga, gemena, fadermördare, modermördare, mandråpare, horkarlar, drängaskändare, mänskosäljare, lögnare, menedare.

Nu jämföre man, säger Deissmann, »utskällningen» av kopplaren Ballio i Plautus' lustspel »Pseudolus»: en hel rad av just de karaktäristiska skällsorden i denna folkscen (bland andra just fader- och modermördare) återfinnas i den Paulinska syndatavlan antingen ordagrant eller åtminstone med samma mening. Även andra uttryck, hämtade från den antika teatern, förefinnes hos Paulus I motsats till flertalet nyteologer är Deissmann böjd för att även anse breven till Timoteus och Titus för äkta.. Apostelns stolta självbekännelse (2 Tim. 4: 7) »troheten har jag hållit» återfinnes ordagrant i en inskrift från teatern i Ephesus; från samma teater har man en annan inskrift: »han har *utkämpat tävlingskampen* tre gånger — har två gånger blivit *bekransad*», vars lydelse osökt leder tanken på Pauli ord, »den goda *tävlingskampen* har jag *utkämpat* — framför mig ligger rättfärdighetens *krans*». En ännu frappantare överensstämmelse mellan aposteln Pauli tankegång och den profana hednavärldens är följande. I första brevet till Timotheus (5: 1) heter det: »En gammalman må du icke hårt bestraffa, utan tala till honom som till en fader, till de unga männen som till bröder, till de äldre kvinnorna som till mödrar, till de yngre som till systrar, i all ärbarhet». Alldeles på samma sätt prisar en hednisk gravskrift från Olbia vid Svarta havet Theokles, Satyros' son, därför att han »har umgåtts med sina jämnåriga som en broder, med de äldre som en son, med barnen som en fader, smyckad med all dygd». Denna inskrift, är säger Deissmann, ehuru betydligt yngre än Paulus, icke avhängig av Nya testamentet, utan liksom Paulus påverkad av den tankevärld, som vid vår tideräknings början var folklig kollektivegendom i de länder kring Medelhavet, där »världsgrekiskan» talades.

Av stort intresse är den nya belysning, som ostraka- och papyrusforskningen kastar över den kristna försoningsläran. Denna lära, som var fullkomligt främmande för Jesus av Nazareth, sådan denne framträder i evangelierna, är i främsta rummet ett verk av aposteln Paulus, men ingen nyskapelse i ordets egentliga mening, utan ett konglomerat av judiska och hedniska element Angående de hedniska elementen i Pauli försoningslära jämför den följande framställningen.. Deissmannpåpekar nu, hurusom den nyare arkeologiska forskningen med bestämdhet fastslagit, att Pauli lära om människans genom Kristus vunna befrielse från slaveriet under synden har sin förebild i den antika hednavärldens praxis med hänsyn till slavars frigivning, och att överensstämmelsen härvidlag sträcker sig ända till den terminologi, som Paulus använder. Man känner numera, särskilt från Delphi, men även från andra håll, en stor mängd inskrifter, som gjort oss bekanta med de rättsformer, enligt vilka en slavs frigörelse vanligen ägde rum i den antika hednavärlden. Det väsentliga i denna process utgjordes av ett fingerat inköp av slaven genom en gudomlighet: den hittillsvarande herren kommer med slaven till templet, säljer honom där åt guden, och erhåller ur tempelkassan köpeskillingen, som slaven i verkligheten förut deponerat av sina besparingar. Härmed är slaven gudens egendom, men icke hans tempelslav, utan hans skyddsling; gentemot människorna och framför allt gentemot sin förutvarande herre är han fullkomligt fri, på sin höjd har han mot denne senare några pietetsplikter att fylla. Över hela frigivningsakten, som försiggick i vittnens närvaro, uppsattes protokoll enligt följande formulär:Datum. Åt den Pythiske Apollo sålde N. N. en manlig slav vid namn X. Y. för ett *pris* av så och så mycket till *frihet* (eller på det villkor att han är fri). Underskrifter.

Detta hedniska bruk är det som Paulus använder som förebild, när han talar om vår befrielse genom Kristus. Av naturen äro vi *slavar* under synden, juden dessutom slav under lagen och hedningen under sina gudar; *fria* bli vi därigenom, att Kristus *köper* oss. Och detta har han gjort: »för ett pris ären I köpta», säger Paulus två gånger, och dessa ord liksom också hans yttrande »*till frihet har Kristus befriat er, till frihet äro ni kallade*» överensstämma bokstavligen med de uttryckssätt, som återfinnas i de antika dokumenten angående slavars friköpning. Det samma gäller, enligt vad Deissmann framhåller, om en hel rad av termer i Pauli försoningslära; så t. ex. äro alla frihetsorden hos Paulus och Johannes hämtade från de ifrågavarande köpekontrakten, och detta gäller även om det oftast missförstådda ordet *frälsning*, d. v. s. friköpning, vilket hos Paulus förekommer icke mindre än sju

gånger. *Priset*, varigenom friköpningen sker, är *Kristi blod*.

Även till de *skuldebrev*, som voro brukliga i den antika hednavärldens affärsliv, finner man påtagligamotsvarigheter i Pauli försoningslära, t. ex. orden *skuld*, *förlåtelse* i betydelse av en skulds efterskänkande o. s. v.; på samma sätt är det av Paulus och Johannes brukade ordet *paraklet*, ställföreträdare, ett lånord från det antika rättsväsendet: det betyder advokat, ställföreträdare i en process, Jesus är alltså människans juridiska biträde i den process, hon förr eller senare måste föra inför gud. Pauli stolta ord: »vi äro sändebud för Kristus», erhålla, säger Deissmann, en helt annan relief, när man vet att det grekiska ordet presbeutes (sändebud) i den grekiska östern var beteckningen för kejsarens legat; här är det alltså ett uttryck, hämtat från den antika diplomatiens värld, som aposteln använder för att klargöra arten av sin religiösa mission.

* * *

Det juridiskt-merkantila inslag, som genomgår Pauli återlösningslära, har vunnit ökad betydelse och skärpa under den utveckling, som den kristna försoningsläran undergått under den efterapostoliska tiden. Affär är affär, och att en process, som en gud av judisk härkomst för med sig själv och djävulen angående mänsklighetens eviga salighet, ejkan förlöpa utan oegentligheter, är ju knappast ägnat att väcka förvåning. Det är också mycket betecknande, att det i denna process *icke är djävulen, utan den kristne (judiske) guden, som begår bedrägeriet.* Man må blott icke föreställa sig, att denna uppfattning var inskränkt till de råa massorna, tvärtom har den hyllats och förfäktats av den kristna kyrkans mest framstående representanter. Intressant är det att erfara, vilken betydelse Origenes († 254), en av den äldre kristenhetens allra noblaste och själfullaste representanter, tillskriver Kristi död på korset. Adolf Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band I, sid. 544. sammanfattar Origenes' synpunkter härvidlag på följande sätt: 1) döden på korset och uppståndelsen äger betydelse såsom verklig, påtaglig seger över dämonerna, så till vida som Kristus har blottat sina fiender i deras vanmakt; 2) döden på korset äger betydelse som ett åt gud framburet försoningsoffer. Här utvecklar Origenes, att alla synder behöva försoning och att omvänt allt oskyldigt blod har sin större eller mindre betydelse allt efter dens värde, som låter sitt blod. 3) Kristi död har i överensstämmelse härmed också en ställföreträdande betydelse; 4) Kristi död är avvikt såsom en åt djävulen betald lösepänning. Denna åskådning måste på Origines' tid ha varit mycket utbredd — den ligger den populära uppfattningen mycket nära och understöddes dessutom genom marcionitiska teser. Origenes har också accepterat den och förbundit den med föreställningen om ett bedrägeri, för vilket djävulen blivit utsatt, en föreställning, som först återfinnes hos Basilidianerna: genom den lyckade förförelsen har djävulen erhållit en rätt till mänskligheten; *denna rätt eller inteckning kan ej förstöras, utan endast avlösas. Gud erbjuder djävulen Kristi själ i byte för människornas. Detta bytesförslag var emellertid oärligt, enär gud visstet att djävulen icke kunde kvarhålla Kristi själ*, efter som en syndfri själ måste förorsaka honom kval. *Djävulen gick in på handeln och blev den lurade.* Kristus kom icke i dödens och djävulens våld, utan övervann båda. 5) Kristus, den köttvordne guden, äger betydelse som överstepräst och medlare mellan gud och mänskorna.

Denna sällsamma frälsningsteori, enligt vilken gud åvägabringar mänsklighetens återlösning genom ett bedrägeri, för vilket djävulen faller offer, återfinnes utom hos Origenes och mystikern Marcion även hos så fräjdade kyrkolärare som Gregorius av Nyssa,Ambrosius, Augustinus, Leo I. I sina mera folkliga versioner röjer denna åskådning anmärkningsvärda beröringspunkter med vissa hedniska myter, i vilka en halvgud, iförd en rustning besatt med taggar, dolkar, svärd o. s. v. störtar sig i gapet på ett stort havsvidunder, vars inälvor han inifrån styckar sönder Hans Schmidt: Jona. I Forschungen zur Religion und Litteratur des neuen Testaments herausg. von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel, 9 heft, sid. 172 ff.. Detta motiv, som ligger till grund för bl. a. berättelsen om Jonas i valfiskens buk, har sedermera Gregorius I i sin »expositio moralis» använt för att åskådliggöra den kristna försoningsläran: »En var vet, att på en metkrok är betet synbart, men hullingen dold. Ty betet lockar, på det att hullingen må stinga. När nu vår herre kom för att lösköpa mänskosläktet, har han av sig själv så att säga gjort en metkrok för att döda djävulen. Han tog nämligen på sig en kropp, för att djävulen skulle fika efter hans kötts död, såsom efter bete, som man kastat ut åt honom. Men medan han nu hos honom (Kristus) utan rätt traktade efter köttets död, förlorade han oss, som han så att säga med fog hade lagt beslag på. Alltså, på Kristi

köttvordenhets metkrok blev han fångad, enär han — underdet han fikade efter kroppens lockbete — genomborrades av Kristi gudoms hulling. — På en metkrok har han alltså blivit fångad; ty han gick under genom det som han har slukat.» I andra predikningar från samma tid liknas Jesus vid ett dödligt gift eller ett kräkmedel, som ingivits djävulen eller döden. Så t. ex. skriver Sanct Ephraemus i en homilie: »Den, vars mage är fördärvad, han ger ifrån sig allt som bekommit honom väl tillsamman med det som bekommit honom illa. Så var också dödens mage fördärvad; ty när han måste spy upp det nämnda hälsobringande läkemedlet (Jesus), så spydde han även upp de varelser, som han förut slukat med god aptit.» Theodorus Prodromus tillropar Kristus följande drastiska maning Schmidt, anf. arb., sid. 177.: »ja sparka döden med din häl, min Kristus! Ja, slå på helvetets omättliga buk, tills det åter utspyr dem som den har slukat!»

* * *

Då man i våra dagar på många håll hävdar, att Paulus måste betraktas som kristendomens andre stiftare, stödjer man sig i främsta rummet på det historiska faktum, att Paulus i kristendomen införtjust de idéer, som i dess historia hittills varit de mäktigaste och inflytelserikaste. Tertullianus, Origenes, Athanasius, Augustinus, Anshelm av Canterbury, Luther, Calvin, Zinzendorf — alla dessa lärare, säger en modärn teolog Wrede, Paulus, sid. 104 f., kunna alls icke begripas med utgångspunkt från Jesu predikan; men med utgångspunkt från Paulus kunna de alla förstås, naturligtvis med behövliga mellanleder. Ty för dem alla var frälsningshistorien kristendomens ryggrad, de levde för det, som de hade gemensamt med Paulus; men med evangeliernas Jesus har Pauli återlösningslära ej det ringaste att skaffa.

Ja, vid närmare eftersyn faller det snart i ögonen, att vad som vår tid värderar hos Jesus, alls inte spelar någon roll hos aposteln. Jesu moraliska egenskaper, hans renhet och fromhet, hans verksamhet bland sitt folk som lärare och hjälpare, hans kamp mot fariséismen, hela det konkreta etiskt-religiösa innehållet i hans jordeliv, betyder för Pauli lära om Kristus ingenting. Delvis beror detta därpå, att Paulus saknar personlighetens, den mänskliga individualitetens begrepp Wrede, anf. arb., sid. 56.. Kristi död och uppståndelse är det enda »historiska» material, på vilkethan bygger sin teologi, Jesu personlighet, hans liv och lära intressera honom ej ett spår. Endast fyra gånger åberopar sig Paulus på yttranden fällda av Jesus (I Kor. 1: 10, 9: 14, 11: 24, I Thessal. 4: 15), och härvid är att märka, dels att det på sista stället åsyftade Jesusordet icke finnes i evangelierna, dels att man har synnerligen goda grunder för att uppfatta instiftelseorden till nattvarden (I Kor. 11: 24 f.) som en egen uppfinning av aposteln Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 77.. Wernle Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sid. 389. har en gång för alla karaktäriserat apostelns förhållande till evangeliernas Jesus med de minnesvärda orden: *Vad Paulus förkunnade om Jesus, var i grunden en myt och ett drama, vartill Jesus gav sitt namn.*

Men varifrån härstammade denna myt, som kristnades av aposteln och sedan höll sitt segertåg genom världen? Var detta drama en genial ingivelse hos Paulus, eller fanns det i hans omgivning tankeströmningar, som gingo i denna riktning? Svaret härpå utfaller numera så, att *den myt, som Paulus gjort till »kristendomens ryggrad», långt före apostelns uppträdande haft en vidsträckt utbredning i orienten och Egypten:* i Babylonien och Fenicien, i MindreAsien och Grekland, i Persien och Egypten, *över allt möter man — före kristendomens uppträdande — läran om den döende och uppstående guden-frälsaren*. Innan vi gå vidare skola vi, huvudsakligen med stöd av Berlinteologen Martin Brückners Martin Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältniss zum Christentum (Tübingen 1908).) nyligen utgivna skrift i ämnet, ge en kort framställning av denna myt och dess förkristna utbredning i orienten.

De gudomligheter, om vilka här är fråga, ha ursprungligen varit antingen *astral-* eller *vegetationsgudar*. I solens gång under dygnet och året, i den av- och tilltagande månen, i stjärnbilden, som en tid försvinner under horisonten för att sedan åter stiga upp på himlen, i alla dessa företeelser såg man gudar, som försvinna och återkomma, dö och uppstå på nytt. Så är den persiska religionens Mithra solguden, vars födelsedag inföll på den 25 december, dagen för vintersolståndet, alltså just det datum, till vilket man sedermera förlade Kristi födelsedag. Att den egyptiske guden Osiris lever och härskar på jorden i 28 år (mån-månadens antaldagar), att hans fientligt sinnade broder Set finner hans lik vid fullmånens sken och styckar honom i fjorton delar (antalet

dagar i den avtagande mån-månaden), är omständigheter, som göra det sannolikt, att denne gud dyrkades som mångud, om också hans ursprung från början var ett annat. Den 20 juli, när Sirius, gudinnan Isis' stjärna, gick upp, började det heliga egyptiska året: gudinnan kommer för att veklaga över sin döde gemål och uppväcka honom från döden.

Emellertid är man numera böjd för den åsikten, att de flesta här ifrågakommande gudomligheter ursprungligen varit *vegetationsgudar*, vilkas döende och uppstående motsvarar växtlighetens bortdöende och återupplevande i naturen. En sådan gudomlighet är Istar, vars nedstigande till underjorden åstadkommer, att allt liv på jorden upphör, all fortplantning hos människor och djur avstannar, så att allmän död hotar att inträda. På samma sätt vållar gudinnan Demeter's sorg över den av Pluto till underjorden rövade dottern Persephone, att allt växande på jorden upphör och hela skapelsen löper fara att dö hungersdöden.

Senare blevo visserligen många av dessa gudar, i överensstämmelse med en allmän tidsstämning,även dyrkade som solgudar, och det är ofta svårt att avgöra, vilken som var deras ursprungliga betydelse, då ju växtligheten och dess liv är direkt beroende av solen och dennas stånd på himlavalvet. I allmänhet kan man säga, att solgudarna äro ett uttryck för den kraftfullt härskande, segervinnande naturen, liksom solen under sitt årslopp icke dör, utan alltid segerrikt övervinner det skenbara nederlaget under vintern. Hos växtligheten följer däremot efter vårens korta blomsterfägring bortvissnandet i sommarhettan I Medelhavsländerna och de trakter av Mindre Asien, där dessa gudomligheter dyrkades, är den hastigt flyende våren grönskans och blomningens tid, sommaren däremot torkans och vissnandets. och vinterns död. Därför träder i dessa gudars väsen ett vekt-elegiskt drag i förgrunden: hänsvinnandet och döendet i den blomstrande ynglingaåldern. Karaktäristiskt för dessa gudomligheter är också deras förbindelse med en stor moder-gudinna, som vars söner eller älskade de uppträda: moder jorden, vilken frambringar vårens växtlighet som sin son eller förenar sig med den som sin älskade till ett kort kärleksliv. Så är gudinnan Kybele »den stora moder jorden», som sörjer över sin älskade Attis, den hänsvunnavegetationen. I samma förhållande står Istar till Tammuz, Belti-Afrodite till Adonis, Isis till Osiris. Härvid är förhållandet mellan de båda gudomligheterna sådant, att guden icke älskar gudinnan, utan denna är förälskad i den ungdomligt sköne guden, sörjer över den döde och söker den försvunne. Först så småningom erhöll guden, tack vare den betydelse som tillades hans död och uppståndelse, en högre, självständig värdighet, och blev understundom, såsom fallet var med Attis och Serapis, representant för den högsta gudomligheten överhuvud.

Vad som hos dessa gudar framför allt var av betydelse för deras dyrkan var emellertid icke deras ursprung och inte heller de om dem cirkulerande sagorna och myterna, som kunde vara av mycket växlande innehåll, utan det var deras *död* och *uppståndelse*. Båda delarna firades i kulter, som bestodo i en dramatisk framställning av dessa huvudepoker i gudens tillvaro. Hos vegetationsgudarna, t. ex. Tammuz, stod i allmänhet sorgefesten över deras död starkt i förgrunden, när det däremot gällde solgudarna, t. ex. Marduk, var festen en glädjefest över deras seger. Men mestadels, t. ex. vid Attis, Osiris och Adonis, voro båda festerna förbundnamed varandra och firades, vare sig på våren eller hösten, så, att man först sörjde och begrät gudens död och sedan med jubel hälsade hans uppståndelse.

Kristna skriftställare, som Minucius Felix, yttrade sig hånfullt om dessa hedniska kulter: »de höra aldrig upp med att varje år förlora vad de funno, och finna vad de förlorade; är det icke löjligt att sörja över förlusten av vad du dyrkar, och dyrka det över vars förlust du sörjer?» Men, frågar den modärne Berlinteologen, sörja icke även de kristna årligen på långfredagen över sin frälsares död och fira de icke vid påsken hans uppståndelse? Även för den hedniske gudsdyrkaren var bilden, som föreställde hans gud, icke guden själv, som han dyrkade. Om honom visste man, att han var verksam i det osynliga, i himlens moln och i jordens djup, i regn och vind, på fält och ängar. Om våren utvecklade han sitt mäktiga liv; men på hösten när frukterna skördades, tycktes han vara död; då åt man av hans brutna kropp i form av bröd och drack av hans utgjutna blod i vinet.

Sin överväldigande religiösa betydelse erhöllo dessa gudar dock först därigenom, att med dem även för människorna förbundits *förhoppningar omett liv efter döden*, som vars representanter och garantier dessa gudar gällde. Sådana förhoppningar finner man sedan gammalt i den egyptiska Osiriskulten likaväl som i den thrakiska

Dionysoskulten, i den frygiska Attiskulten likaväl som i de vestasiatiska kulterna över huvud. I grunden är ju samma process, som låter floden frysa till och jorden kallna, även verksam i oss, och långt innan Paulus (I Kor. 15) drar upp paralleller mellan det i jorden nedlagda och ur henne till nytt liv uppspirande sädeskornet, och den i jorden begravna mänskokroppen, har denna tankebild levat i de gamla mysteriereligionerna. Under hemlighetsfulla kulthandlingar, genom tvagningar, bloddop och heliga måltider åstadkoms föreningen med gud, och den nyinvigde lärjungen, mysten, som »iklätt» sig guden, tvagit sig i hans blod och genom den heliga måltiden förenats med honom, var pånyttfödd till evigt liv. I en av A. Dieterich Eine Mithrasliturgie, erläutert von Albrecht Dieterich 2:dra uppl. 1910, sid. 15. utgiven text, som av honom och flera andra framstående forskare anses för att vara en beståndsdel av en gammal Mithrasliturgi, beder mysten (den nyinvigde) till sist: *»Herre, pånyttfödd går jag hädan, i det att jag upphöjes, ochdå jag blivit upphöjd, dör jag; född genom födelsen, som alstrar livet, frälses jag i döden och går den väg som Du har stiftat, såsom Du har bjudit och skapat ditt sakrament».* Denna lära kunde, säger Brückner, lika väl läggas i munnen på en dyrkare av Attis eller Serapis eller någon annan av dessa orientaliska gudar. Men sådana läror, som, för att begagna ett uttryck av Cicero, gåvo anvisning om, huru man »kunde dö med förhoppning om något bättre», slogo an hos den dåtida mänskligheten, som av fruktan för döden hela livet igenom kände sig som slav under ödets hårda och obevekliga herravälde. Angående dessa orientaliska religioner, deras inträngande i Västerlandet och deras betydelse som banbrytare för kristendomen finner läsaren några data längre fram; i detta samband intressera oss dessa religioner endast för så vitt de innehålla myten om den döende och uppstående guden, en myt som i de olika länderna helt naturligt utformats på något, olika sätt, ehuru den djupare innebörden dock alltid förblir densamma.

Av orientens religioner är *den babyloniska* den som haft det vidsträcktaste inflytande på andra folk och särskilt också på den judiska religionen. Tron på gudars död och återinträde i livet förefinnes härflerestädes, måhända tydligast i myten om guden Tammuz, vilken stundom framställes som herde och är den babyloniska gudamodern Istars ungdomlige älskade. Tammuz är son till Ea, vattendjupens gud; Ea bildar samman med Anu, himlens gud, och Bel, jordens gud, de gamle babyloniernas högsta gudatreenighet. Därför är Tammuz också underjordens gud, men i främsta rummet den vårliga växtlighetens gud, som dör under den förödande sommarhettan. Hans död firades i Babylonien årligen med en sorgefest, som ägde rum under högsommaren, och som tydligen har haft mycket stor utbredning, eftersom den även fått inpass hos judarna: i profeten Hesekiels bok (Kap. 8: 14) klagar Jahve över att staden Jerusalems kvinnor samlas vid templets norra port och begråta Tammuz! Någon uppståndelsefest, som ägnats denne växtlighetens gud, känner man däremot ej, endast en elegisk sorgefest med flöjtspel och klagosång av kvinnor.

Med en glänsande uppståndelsefest firade däremot babylonierna guden *Marduk*, Babylons gamla stadsgud, som i och med babyloniernas världsherravälde även erhöll övervåldet bland deras gudar. Liksom Tammuz är även Marduk en son till Ea, och av allt att döma ursprungligen en vegetationsgud,men sedermera vårens och morgonsolens gud. Som besegrare av kaosvidundret Tiâmat erhöll han en vida högre betydelse än Tammuz och dyrkades som världsskapare och återlösare, sänd av fadern till räddare i all nöd. Han anses kunna hela alla sjukdomar och lösa varje band, han är den barmhärtige, som älskar att uppväcka döda, alla herrars herre och alla konungars konung.

Marduk troddes dö om vintern och uppstå på våren (i mars), då hans uppståndelse firades med en stor fest, som även omnämnes i gamla testamentet (II Makkab. 15: 36), och torde ha varit av stor betydelse för den judiska Purimfestens uppkomst, om vars införande Esters bok handlar. Redan namnen Ester (Istar) och Mardochai (Marduk) röja tydligt nog berättelsens babyloniska ursprung.

I *Feniciernas* religion äger Tammuz en fullkomlig motsvarighet i guden *Adonis*, vars kult dock fått sin säregna utveckling och betydelse. Adonis är en skön yngling, som uppstått ur en myrten och är föremål för gudinnan Astartes kärlek; hans död vållas av den svartsjuke Ares (Mars), som sänder en vildgalt emot honom eller själv förvandlar sig i en sådan. Även här utgjorde sorgefesten över gudens död ursprungligen högtidligheternasmedelpunkt, men förbands senare, troligtvis under inflytande av den egyptiska Osiriskulten,

med en glädjefest till gudens uppståndelse. Den syriska staden Byblus var utgångspunkten för Adoniskulten, som redan mycket tidigt spred sig åt olika håll; den var, såsom det bland annat framgår av Esaias 17: 10 f., känd av judarna redan sedan åttonde århundradet före Kristus, ja själva namnet Adonis är egentligen ett tilltalsord, som betyder »herre», och i gamla testamentet i formen Adon mycket ofta brukas som tilltalsord gent emot gud. Norrut spred sig Adoniskulten över ön Cypern, som blev en av de förnämsta platserna för Adoniskulten, till Grekland, där Adonis redan 600 år före Kr. besjöngs av skaldinnan Sappho som den sköne, i förtid bortryckte ynglingen och där sorgefesten till hans död årligen firades under högsommaren.

Vad Adonis var i Syrien, det var guden *Attis* i *Frygien*. Även han är en ung, skön herde, som på underbart sätt fötts av en jungfru, och som älskas av gudinnan Kybele, en personifikation av moder jorden; hans död förorsakas därav, att han i raseri över gudinnans svartsjuka stympar sig själv (genom kastrering), så att han förblöder under en gran. Granen, som sedan blivit kristenhetens julträd,är ursprungligen Attis' heliga träd. Attis själv är en vegetationsgud, vars kult återspeglar det extrema klimatet i Mindre Asiens högländer: efter den långa, råkalla vintern trollar vårregnet plötsligt fram en yppig växtlighet, som dock snart förtorkar i sommarhettan. Dessa oförmedlade motsatser mellan en glatt slösaktig och en dystert ofruktbar natur stämde frygierna till våldsamma excesser i glädje och i sorg, som voro okända i sådana trakter, där marken aldrig täckes av snö och aldrig kalsvedjas av solen. Under gudstjänsten, som hade karaktären av vilda orgier, tillfogade Attisdyrkarna sig själva blödande sår, berusade sig vid anblicken av det utgjutna blodet, sprutade det på altaret i tro att härigenom förenas med gudomen, eller offrade i fanatisk yra sin mandom åt gudarna, såsom vissa ryska sekter göra än i dag Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1910), sid. 61 f. . Men i denna heliga besatthet, i dessa frivilliga stympningar, i detta med vällust åtrådda lidande uppenbarade sig en brinnande längtan att bli kvitt köttets träldom och att befria själarna från materiens bojor. Dessa asketiska tendenser ledde till och med till uppkomsten av ett slags tiggarmunkar, som redan tidigtådrogo sig de grekiska filosofernas uppmärksamhet och kommo dem att sysselsätta sig med Attiskultens på en gång frånstötande och tilldragande fromhet.

Ett alldeles särskilt intresse har Attiskulten därigenom, att den — genom en egendomlig ödets skickelse — mycket tidigt höll officiellt intåg i Rom. År 205 före Kristus, då Hannibal, besegrad men ännu icke oskadliggjord, uppehöll sig i Bruttiums berg, förskräcktes det romerska folket av upprepade stenregn. De sibyllinska böckerna, som man enligt hävdvunnen sed rådfrågade angående dessa järtecken, lovade att fienden Hannibal skulle förjagas från Italien, om man förde gudinnan Kybele från berget Ida, den förnämsta skådeplatsen för hennes dyrkan, till Rom. En stor svart meteorsten, i vilken gudinnan ansågs ha sin hemvist, utlämnades också genom konung Attalos' tillmötesgående åt den romerska gesanten och fördes i triumf till Rom. Samma år blev Hannibal slagen vid Zama: sibyllans profetia hade gått i fullbordan, Rom var befriat från den puniska skräcken. Den främmande gudinnan fick nu mottaga hyllningar, motsvarande den tjänst hon gjort romerska staten: man byggde henne ett tempel på palatinska kullen, och hennes ankomst firades årligen med en veckas festligheter, des. k. ludi megalenses. Visserligen blev den romerska senaten något tvehågsen, när den sedan närmare lärde känna gudinnan och de vansinniga orgier, varmed hon firades av sina tillbedjare, och en ganska lång tid levde Kybele i Rom nära nog inkognito på den grund att hennes fester förbjudits av polisen. Men vid kejsartidens början försvann det skygga misstroende, man dittills hyst mot kulten av Kybele och hennes älskade Attis, vilken nu i Italien firades med större ståt än någonsin förut i sitt hemland. Upphovsmannen till denna förändring var kejsar Claudius, som genom att frigiva kulten av Kybele och Attis troligen ville paralysera den under Caligula statligt erkända Isiskulten, som från nationell synpunkt syntes honom misstänkt Cumont, anf. arb., sid. 67. . Claudius införde därför en ny serie fester, som begingos från den 15 till den 27 mars, alltså vid den tid då våren börjar och den i Attis personifierade växtligheten uppstår till nytt liv. Den egentliga handlingen började på dagen för vårdagsjämningen: en pinie fälldes och fördes till templet på palatinska kullen av en särskild brödraförening, vars medlemmar kallades dendrophori (trädbärare). Trädet, vilket som ett lik var omlindat med yllebindlar ochbekransat med violer, framställde den döde Attis; denne betydde ursprungligen ingenting annat än växternas själ, och i den dyrkan, som ägnades åt detta »marsträd», levde alltså alldeles invid cæsarernas palats kvar ett gammalt lantligt bruk, som härstammade från frygiska bönder. Den därpå följande dagen var ägnad åt sorg och

återhållsamhet: de troende fastade och veklagade över den döde guden. Den 24 mars förde i den romerska almanackan det betecknande namnet Sanguis (blod), som påtagligen härrör från Attis' begravningsfest, vid vilken de troende under flöjtspel och gälla skrin sårade sig, och neofyterna i extasens högsta raseri med en skarp sten utförde det högsta offret. Sedan följde en hemlighetsfull akt, genom vilken den invigde som en ny Attis skulle förena sig med den stora gudinnan (Kybele); därpå, den 25 mars, byttes plötsligt dessa förtvivlade klagoskrin i frenetiskt jubel: Attis hade uppstått från de döda, och nu firades hans uppståndelse med hejdlösa förlustelser, maskerader, festmåltider o. s. v. Det hela avslutades den 27 mars, då Kybeles silverstaty under ett regn av blommor fördes till bäcken Almo för att där underkastas den sedvanliga tvagningen och reningen (lavatio).

De ståtliga gatuprocessionerna, som anordnades till Attis' och Kybeles ära, gjorde naturligtvis ett starkt intryck på massorna, men vida starkare var dock den själsrörelse, som grep neofyten, så snart han trädde in i templet. Gudinnan, vilken söker liket av den älskade, som i blomman av sin ungdom mejats ner likt gräset på marken, de sorgtunga och blodiga festerna, vid vilka man oavlåtligt veklagade över ynglingens grymma död, och sedan åter de triumferande hymnerna och de glada sångerna, med vilka man hälsade hans återinträde i livet — allt detta talade till själens innersta. Men en ännu starkare makt över sinnena hade de oändlighetsförhoppningar, som voro förbundna med utövandet av denna religion. Frygierna hade redan tidigt kommit till tron på själens odödlighet, och liksom Attis varje år dog och uppstod, skulle också hans troende efter sin hädanfärd uppväckas till nytt liv. I en av de heliga hymnerna till Attis' lov sjöng man:

Hav tröst, I fromma, ty när guden räddad är, Skall ock för Er ur nöden frälsning bli beskärd.

Här är alltså *gudens räddning ur döden en borgen för de troendes räddning på samma sätt*. Till och med begravningsbruken vittna om hur levande Attistron en gång varit i Europa: i många grekiska städerhar man i gravar från denna tid funnit små terrakottastatyer, som framställa herden Attis, ja, ända bort till det gamla Germaniens gräns och därutöver har man funnit gravstenar, smyckade med bilden av en ung man i orientalisk dräkt, som sorgsen lutar sig mot en krokig stav och i vilken man igenkänt guden Attis. I det gamla *Egypten* var det guden *Osiris*, vars död och uppståndelse firades med årligen återkommande fester. Ursprungligen var också han en vegetationsgud, speciellt en korngud, men i den mån hans dyrkan vann utbredning, överfördes på honom många andra gudomligheters attribut och förmögenheter, och han ernådde slutligen som Serapis (bildat av det egyptiska Osiris-Apis) värdigheten av den högste guden över huvud. — Osiris regerade enligt sagan 28 år som konung, befriade egyptierna från barbariet och lärde dem åkerbruket samt frukt- och vinodling. Sedan lämnade han landet och drog vida omkring, över allt utbredande sedlighet och kultur, tills han slutligen föll offer för sin ondskefulle broder Sets ränker. Tack vare goda gudars hjälp återuppväcktes emellertid Osiris till livet, och sedan dess regerar han som domare över de dödai den andra världen; inför hans domstol måste alla avlidna infinna sig och avlägga bekännelse, varefter de erhålla dygdens lön i form av evigt liv eller straffet för sina synder i evig förintelse.

I Osiris' uppväckelse från de döda sågo egyptierna också för sig och sina döda garantien för evigt liv. Den döde identifieras med Osiris och bär hans namn. »Så säkert som Osiris lever, skall även han leva; så säkert som Osiris ej kan dö, skall han ej heller dö; så säkert som Osiris ej kan förintas, så skall han ej heller förintas.» Festligheterna firades på olika sätt, men alltid med stor ståt och högtidliga processioner och hade alltid till innehåll en dubbel dramatisk framställning, Osiris' död och återuppväckelse till livet. Osiriskultens höga ålder, dess organiserade prästerskap, de vördnadsbjudande ceremonierna och de glänsande processionerna förskaffade denna kult inträde i den romerska världen, och bidrogo till att förvandla denna gamla tro till en ny, vars sista arvedel sedan övertogs av kristendomen (Brückner).

Sist av alla orientaliska religioner kom den persiska *Mithra*kulten till Rom, för att sedan snabbare än någon annan hålla sitt segertåg genom helaromerska riket, ända fram till Rhen och Donau. Då Mithra genom de av Pompejus besegrade kilikiska sjörövarne blev bekant för den romerska världen, var han redan den ljuse solguden »skön som Apollo och segerrik som Ares». Men hans förbindelse med fruktbarhetens gudinna, Anakita, hans dyrkan i hålor och underjordiska kryptor och även hans rol som tjurdödare synes tala för att också Mithra

ursprungligen varit en vegetationsgud. Hos honom liksom hos den babyloniska Marduk synes emellertid hans nederlag och död småningom fullkomligt trätt i bakgrunden för hans segerrika solnatur. Mithrakulten är av särskilt intresse därför att den blivit en kristallisationspunkt för alla möjliga semitiska och orientaliska läror och kulter, och därför att den haft ett synnerligen betydelsefullt inflytande på utformningen av såväl den hedniska, judiska som den kristna religionen Brückner, anf. arb., sid. 30. .

Mithras födelsedag firades den 25 december, dagen för vintersolståndet. Enligt sagan uppstår Mithra ur en klippa eller också föds han i en håla, liksom Kristi födelse efter en gammal tradition ej skall ha ägt rum i ett stall, utan i en håla. I båda fallen komma herdar och tillbedjaunderbarnet och liksom Mithra kallas »den ur klippan födde», så kännetecknas även Kristus som klippa (I Kor. 10: 4). Denna beteckning klippa (Kephas==Petrus) överfördes sedan på Simon, Kristi främste lärjunge, vilken även fick som attribut tilldelade sig tuppen och nyckeln, båda delarna solgudens symboler. — I tidens begynnelse tros Mithra ha dödat ett mystiskt urväsen, en tjur, ur vars blod all jordens fruktbarhet skall ha uppstått, och på denna grund dyrkas Mithra såsom världsalltets skapare; och då detta tjuroffer i tidens fullbordan åter skall upprepas för att åvägabringa världens nyskapelse, så tänktes Mithra även som världsfrälsaren, genom vilken denna nyskapelse och de dödas uppväckelse skall åvägabringas. Mithra är dessutom medlaren mellan den högste guden (Ahuru-Mazda) och människorna samt dessas trogne bundsförvant i striden mot det onda och mörkrets furste, Angra-Mainzu, som Mithra en gång för evigt skall övervinna för att sedan i ovansklig härlighet härska över en ny skapelse.

Särskilt anmärkningsvärd är Mithrakultens förbindelse med astrologin. Denna kommer bland annat till uttryck däri, att Mithra är omgiven av sju tjänare, de s. k. Amesha-Spentas, som motsvara desju planeterna och i form av de sju ärkeänglarna fått inpass i judendomen, samt även däri, att zodiakalkretsens tolv gudar höra till hans hovstat lika troget som evangeliernas »de tolv» äro Jesu följeslagare.

Vid en överblick av de nu i största korthet omtalade religionsbruken kan man svårligen undgå att lägga märke till de överraskande analogier som förefinnas mellan kristendomen och dessa orientaliska religioner. Brückner Anf. arb., sid. 36. sammanfattar dessa överensstämmelser i följande resumé: 1) Liksom i kristendomen, så utgjordes i många orientaliska religioner den centrala dogmen av tron på en gudomlig återlösares död och uppståndelse, varvid denne frälsningsgud fattades som ett väsen, underordnat den högste guden, vars son han stundom var. 2) Liksom i kristendomen Jesu död och uppståndelse förlägges till tiden för Passahfesten, så firades i många orientaliska religioner gudens död och uppståndelse i vårbrytningen, och i några av dessa religioner 3) förlades liksom i kristendomen uppståndelsen till tredje dagen efter eller tre dagar efter gudens död. 4) Denna parallell går så långt, att det ievangelierna förefintliga vacklandet mellan tredje och fjärde dagen (efter tre dagar) även upprepas i de orientaliska religionerna, i det att Osiris' uppståndelse firades på tredje, Attis' på fjärde dagen efter gudens död. 5) I båda fallen betydde gudens död och uppståndelse frälsning för de troende, i det att dessa härigenom ernådde räddning från döden och pånyttfödelse till evigt liv. 6) Frälsningsprincipen i gudens lidande och död förverkligades i båda fallen genom tron och den troendes mystiska förening med gud. 7) Den mystiska föreningen med gud fick hos kristna och hedningar sin fullkomning och sitt uttryck i heliga bruk, dop och måltider.

Betydelsen av dessa analogier förstärkes ytterligare därav, att dessa hedniska kulter just florerade på de ställen, som blevo utgångspunkter för de första kristna församlingarna såsom Antiochia, Alexandria, Rom. Emellertid får man vid bedömandet av dessa förhållanden ej lämna ur sikte att överensstämmelser mellan två religioner ej *nödvändigt* behöver bevisa, att den ena är beroende av den andra; liksom man i naturen stundom påträffar växt- och djurarter, som kunna visa slående likheter utan att vi därför tillskriva dem någon intimare blodsförvantskap, så är från teoretisk synpunkt även denmöjligheten given, att två religioner, trots påfallande överensstämmelser, kunna ha utvecklats fullt oberoende av varandra. Angående den fråga som här föreligger: de orientaliska religionernas inverkan på kristendomen, äro dock utom Brückner bland andra så framstående forskare som Cumont, Pfleiderer, Gunkel och Wendland fullt eniga om, att en sådan orientalisering ägt rum. Wendland Anf. arb., sid. 178. sammanfattar sina åsikter om dessa invecklade förhållanden på följande sätt: »Före sin hellenisering har Jesu lära genomgått en orientaliseringsprocess, som för Paulus varit av avgörande betydelse. Med judisk

teologi och det nya kristna andelivet sammansmälter hos Paulus de orientaliska frälsningsreligionernas mystik och riktar honom icke blott med enstaka stämningar och föreställningar, som äro av underordnad betydelse, utan bestämmer också hållningen i hela hans centrala Kristusmystik, kring vilken dessa tankar och motiv gruppera sig. Detta har man icke att föreställa sig som en process av mekanisk överföring och lån, utan i analogi med kristendomens hellenisering som en omedveten och ofrivillig omgestaltning i ett av dessa orientaliska religioners atmosfär starkt påverkat medvetande.Att en direkt beröring med denna atmosfär har ägt rum, men att också dessa föreställningar ha påverkat Paulus genom judendomens medium synes mig lika sannolikt. Vad som förefaller oss främmande och paradoxt i den paulinska religiositeten härstammar ofta just från denna atmosfär och kunde ej förfela sin verkan.»

Här är det platsen att inskjuta några ord om den av nya testamentets skrifter, som förefaller en nutida västerländning mäst främmande och paradox, nämligen Johannes' Uppenbarelsebok. Detta underliga aktstyckes natur av orientalisk fantasiprodukt på judisk mark har Gunkel belyst i en redan förut citerad skrift Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments (1903), sid. 38 f. , ur vilken vi anföra följande.

I tolfte kapitlet av Uppenbarelseboken, som skildrar Messias' födelse, uppenbarar sig på himlen »en kvinna, klädd med solen, och månen under hennes fötter, och på hennes huvud en krans av tolv stjärnor». Man frågar, säger Gunkel, vad är en sådan kvinna *till sin art?* Hur ha mänskorna kommit att tala om en sådan figur? I den judiska föreställningsvärlden gör en sådan gestalt ett mycket apart intryck, ty judendomens himmelska figurer, änglarna, tänkasnästan utan undantag som män. Hedendomen känner emellertid även kvinnliga gudomligheter. Och det smycke, som denna kvinna bär som tecken på sin värdighet, karaktäriserar henne tydligt som *himmelsgudinna:* man känner sådana orientaliska avbildningar. Vidare heter det att denna kvinna är havande och skriker i födslosmärtorna. Att en kvinna är havande och skall föda står i den påtagligaste strid med den judiskt-kristna änglatron; i himlen förekommer det varken avlande eller födsel; vi ha tydligen här att göra med en gudamoder sådan som den babylonska Damkina, Marduks moder, eller den egyptiska Hator, Horus' moder. Isynnerhet den omständigheten, att kvinnan har födslovåndor och jämrar sig under dessa, är ett fullkomligt främmande drag; att så mäktiga väsen, som härska över sol och måne även ha smärtor, kroppsliga smärtor, är en föreställning, som endast kan förstås mytologiskt. Framför kvinnan står en väldig eldröd drake med många huvud och horn; av sammanhanget i det följande framgår det, att han är världens gamle konung och hemma i avgrunden. Av raseri kastar han en tredjedel av himlens stjärnor till jorden med sin svans; så oerhört stor tänkes svansen. Han står framför kvinnan för att uppsluka barnet, så snartdet blivit fött. Varför vill han uppsluka det? Vi kunna gissa det av sammanhanget: draken är den gamla världens konung, nu skall den nye konungen födas; men den gamle kungen vill behålla sitt välde och undanrödja den nye på det enklaste sättet: han vill äta upp honom genast vid födelsen. Vad är detta för en grotesk historia? *Det är en urgammal orientalisk gudahistoria, i hela tonen fullkomligt lik de babyloniska och egyptiska myterna.* I det följande skildras en gudastrid: draken vill storma himlen, men en himmelsk här träder honom till mötes och besegrar honom — en scen som erinrar om titankampen, och till vilken det finns paralleller i mandäiska och manicheiska skrifter. Särskilt konkreta drag har skildringen av kvinnans flykt: kvinnan flyger med den stora örnens vingar fram över jorden, förföljd av draken som utspyr en vattenflod ur sin mun för att bortföra henne, vilket hindras av jorden, som kommer till hjälp och uppsuger floden. Här är det, säger Gunkel, särskilt lätt att igenkänna det mytiska underlaget: elementen äro i uppror vid världskonungens födelse: vatten och jord kämpa med varandra om solkvinnan. Paralleller till denna skildring av kvinnans flykt har man i myterna om Apollos och Horus' födelse; hela berättelsenär en myt, nämligen, som även Bousset erkänner, myten om solguden, som födes av en himmelsk gudinna, och som förföljes av det fientliga vattnets drake. — Liknande paralleller finnas t. ex. i Uppenbarelsebokens 4 kapitel, där det talas om sju facklor, som brinna framför guds tron och som äro »guds sju andar». Dessa sju andar, som redan uppträda hos profeten Hezekiel, framställas i Uppenbarelseboken under en mängd olika symboler: än äro de sju facklor, än sju ljusstakar mellan vilka Kristus har sin plats, än sju stjärnor som han har i sin hand, än sju ögon hos lammet. Framställningen av dessa sju guds andar som lampor, facklor, ögon och stjärnor har tydligen sin grund i en och samma föreställning: stjärnor uppfattas som gudomlighetens ögon och framställas i kulten som

facklor eller lampor. Vi kunna härav sluta, att dessa sju efter all sannolikhet torde ha varit stjärngudar, och denna slutsats bekräftas fullkomligt av det, som vi med säkerhet veta: i babyloniernas religion intaga sedan urminnes tider *de sju planetgudarna* en särskild ställning, och denna tro hade vid vår tideräknings början en ofantlig utbredning i orienten; man påträffar den hos perserna, hos orphikerna, hos mandäerna, hos gnostikerna, och på Mithrasaltarnaser man avbildade sju flammande altare, som uppenbarligen stå i samband med de sju planeterna. På samma sätt förhåller det sig med de »tjugofyra äldste», som i Uppenbarelseboken sägas vara världens konungar, som sitta på troner, smyckade med kronor och äro guds rådgivare. Deras motsvarighet är också att finna hos babylonierna, som känna tjugofyra stjärngudar, som de kalla »världsalltets domare».

De nu anförda exemplen torde räcka till för att belysa det orientaliska inslaget i Johannes uppenbarelse, vilken anses vara skriven av en kristen författare i början av första eller slutet av andra århundradet Pfleiderer, Urchristentum II, sid. 283. . Här måste även den krassaste ortodoxin sträcka vapen, så till vida som ingen torde vilja påstå, att Uppenbarelsebokens skildring av Kristus som ett slaktat lamm med sju horn och sju ögon har någon som helst relation till Jesu historiska person. Och på samma sätt, om också ej fullt i samma grad, är även Pauli Jesusbild oberoende av evangeliernas »historiske» Jesus. Icke Jesu jordeliv, sådant det skildras av synoptikerna, utan orientaliska föreställningar och myter I sitt föredrag vid den religiösa världskongressen i Berlin (augusti 1910) yttrar Harnack om detta ämne följande: »Varthän Paulus kom, från Syrien till Korint, måste myten om den döende och uppstående guden i olika gestalter träda honom till mötes. Denna myt, som ursprungligen var uttrycket för de allmännaste och viktigaste naturförloppen, hade för längesedan upplevat en historia, i det den blivit en exponent för odödlighetshopp och sedliga renhetskrav utan att helt förlora sin ursprungliga betydelse.» Det oaktat anser Harnack att Paulus ej kommit till sin centrala föreställning om den döende och uppstående guden genom denna myt, men att den inverkat på »såväl det kosmologiska utförandet av idén som ock på den beslutsamhet och kraft varmed han predikade den, utan att han visste det». Ävenså är det enligt Harnack höjt över allt tvivel att »predikan av den korsfäste (döde) och uppståndne guden måste på ett underbart och befriande sätt beröra hjärtana hos tusenden, som hittills undfått denna tro ur osäkra och dunkla källor, och nu kunde hämta den ur en tilldragelse, som hänt igår, och vars vittne de sågo framför sig.» är det som ifrämsta rummet givit Paulus material till hans lära om Kristus, guds son, som i mänsklig gestalt nedstiger till jorden för att dö och sedan i härlighet uppstå och upphöjas på guds högra hand.

Måhända framträder det orientaliska inflytande, om vilket det här är frågan, ännu påtagligare, ännu handgripligare i de av Paulus med särskilt eftertryck auktoriserade kulthandlingarna, dopets och nattvardens sakrament. Det är i synnerhet på denna punkt, säger Wrede Anf. arb., sid. 73. , som man kan se att folkreligionens grova, massiva åskådning, ja man måstesäga vidskepelse och trolldom, ingalunda äro Paulus främmande.

Det kristna *dopet* har urgamla hedniska anor. Än i dag finner man hos många ociviliserade folkslag religiösa bruk, som såväl till form som innehåll visa överraskande analogier med det kristna dopet Jfr Dieterich, Eine Mithraslithurgie, 2 uppl. (1910) sid. 158, där även den ifrågavarande litteraturen finnes angiven. . Hos kongonegrerna och söderhavsvildarna utföres ofta invigningen i ett hemligt förbund på det sättet, att man först framställer kandidatens död och sedan hans pånyttfödelse, d. v. s. hans återinträde i livet. Att sådana invigningsbruk ofta praktiseras i samband med gossarnas pubertetsfester är även ett vittnesbörd om att våra dagars vildar — alldeles som forntidens folk — ej kunnat bilda sig begreppet *utveckling*, utan föreställa sig detta hemlighetsfulla förlopp som ett döende och en pånyttfödelse. Enstaka former av dessa invigningsbruk bilda omisskännliga analogier till kulthandlingar, som gå igen bland kulturfolken: adepterna insmörjas med kalk eller smuts, därpå renas de plötsligt och erhålla ett annat namn; de begravas och hämtas sedan upp ur graven, de föras av människor, som (vanligen i djurdräkter) äro utklädda till andar, över i andarnasrike o. s. v. I en liturgi, härrörande från en negerstam i västra Ceram, omförmäles det, huru »de döda» åter äro uppståndna, huru de komma tillbaka och måste ställa sig som små barn och lära allt på nytt, då de ju nyss äro födda på nytt (jfr »Utan I omvänden Eder och bliven såsom barn, kunnen I icke ingå i guds rike»).

Hos de gamla babylonierna voro kulthandlingar, motsvarande det kristna dopet, ett mycket använt medel i kampen mot de onda andarna (dämonerna). Alla kroppens och själens sjukdomar, isynnerhet huvudvärk, feber och pest, voro enligt babyloniernas föreställningssätt — vilket sedan vunnit inpass såväl i judendom som kristendom — ett verk av dessa vidunder, som med näringen eller den inandade luften smyga sig in i kroppen Jfr Wilhelm Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N. T., speziell zur altchristlichen

Taufe. 3 Heft. av Forschungen zur Religion etc. herausgegeb. von W. Bousset und H. Gunkel (1903). . Sjukdom är ingenting annat än besatthet, men där dämonerna slagit upp sina bopålar, där måste de goda gudarna vika, där härskar orenhet, synd, skuld och guds vrede. Att kämpa mot dämonerna var därför babyloniernas främsta strävan och en av de viktigasteuppgifterna i den religiösa kulten, som till sin art alltigenom gestaltade sig som magi, men laglig, »vit» magi. Medlen härvidlag voro *»reningar»*, som utfördes med tillhjälp av eld, olja, heliga örter, men framför allt Den store guden Ea's livgivande och renhetsskänkande element, *vattnet*. Vattnet »löser» — detta är det tekniska uttrycket — bannet, förtrollningen, synden och fördriver de onda andarna, med ett ord det *renar:* »din trolldom, ditt häxeri, din förgiftning må sköljas bort med mina händers reningsvatten och komma över dig och din bild, men jag skall leva», heter det i en gammal babylonisk besvärjelsetext.

Hand i hand med dessa reningar genom eld och vatten gick *besvärjelsen* som det verksammaste medlet att bekämpa dämonerna. I alla dessa besvärjelser spelade gudarnas *namn* en mycket stor rol. Härvid är att märka, att de gamla babylonierna, liksom överhuvudtaget många andra folkslag på samma kulturnivå, betraktade själva *namnet* på en gud eller en människa som *en real kraft*, vilken till en viss grad ägde en självständig existens vid sidan om kroppen; namnet är en klang, ett väsen, som är något faktiskt och verksamt i den sfär, som det uppfyller med sitt ljud. Karaktärististisk för dennaprimitiva föreställning är de gamla egypternas åskådning, enligt vilken människans väsen består av fem delar: kroppen, själen, skuggan och Ka (en slags dubbelgångare) samt *namnet;* på samma sätt påstå grönländarna än i dag att människan består av tre delar, kroppen, själen och *namnet* (atekata). Med människans namn ändrar sig hennes väsen och öde, och vad som vederfares namnet tros även vederfaras namnets bärare Ett par exempel, hämtade från naturfolken, må illustrera detta. Zulunegrerna pläga offra svarta nötkreatur åt himmelsguden, för att han må ge regn; i regeln dödas endast *ett*, de andra *nämnas blott vid namn*. Hos lapparna är det brukligt, att när ett barn blir sjukt, genom ett nytt dop *ändra dess namn*, så att döden ej må finna det; samma plägsed förekommer även hos infödingarna på Borneo. (Dieterich, anf. arb., sid. 111, Heitmüller, anf. arb., sid. 161). . Å andra sidan äger namnet en del av personlighetens kraft, och helt naturligt tillskrev man gudarnas heliga namn en alldeles särskilt undergörande verkan: för dem darra och fly dämonerna, genom dem löses trolldomen. Då namnet alltså utgör en real kraft, kan man genom att nämna gudens namn komma i en viss förening med denne, och härigenom bli delaktig av hans kraft, ja denna kraft kan till och med överföras på andra personer och andra ting. Så finnes i de magiska tilläggen tillden av Dieterich utgivna Mithrasliturgien följande föreskrifter: sju dagar skall det heliga namnet uttalas över kärlet, därefter är innehållet invigt och äger trolldomskraft. Namnet, som är skrivet på ett blad, avslickas och sväljes, och härigenom övergår den dämoniska makten hos namnets bärare på den som har svaljt det.

Även i den äldsta urkristendomen har man tydliga spår av en namndyrkan, som i princip är fullkomligt densamma som hos den samtida (och förkristna) hedendomen. Apostlarnas under och kraftgärningar utföras för det mesta på ett ytterligt enkelt, nästan självklart sätt — »i Jesu namn». Bortsett från en eller annan liten ceremoni är namnet Jesus Kristus den enda utrustningen och det enda instrumentet för deras undergärningar, genom vilka de slå den otrogna massan med häpnad och bringa den till tro Heitmüller, anf. arb., sid. 225. . De uttala namnet, och vad de önska sker. Särskilt de första århundradenas vulgärkristendom, sådan denna t. ex. kommer till uttryck i de apokryfa Petrusakterna, vimlar av under som utföras i Jesu namn: med detta medel utdriva apostlarna feber och bota varje sjukdom, hänga människor upp iluften och ta ner dem igen, låta kameler gå genom nålsögon, uppväcka döda, [icke blott människor utan även djur: aposteln Petrus uppväcker i Jesu namn en salt sill Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1903) sid. 50.]. Där Jesu namn nämnes, där försvinna hednagudarna och dämonerna, deras bedrägeri, deras tempel, altare och statyer störta samman.

Den massiva vidskepelse med hänsyn till Jesu namn och den användning, som träder en till mötes i den apokryfiska litteraturen, är emellertid ingalunda inskränkt till misera plebs, den i vidskepelse fångna massan av dåtidens kristna, utan förefinnes också hos den kristna kyrkans främsta män, och går dessutom tillbaka ända in i de tre äldsta evangelierna. Till och med en man, vilken som Origenes stod på höjden av sin tids bildning, är fullt övertygad om att *blotta nämnandet* av Jesu namn, även om det göres av icke-troende (hedningar), kan

åstadkomma under. Tertullianus talar mycket patetiskt om kristendomens makt att utdriva dämoner, men denna makt beror på *nominatio Christi*, nämnande av Kristi namn. Kyrkofäderna Irenæus och Justinus tala om de tecken och under, som ske genom Jesu namn, som om något alldeles självklart: för densenare är namnets undergörande kraft ett bevis på Jesu Messiasvärdighet. Enligt Apostlagärningarna utföra Paulus och Petrus sina underbara helbregdagörelser helt enkelt därigenom att de läsa Jesu namn över den sjuke; när det i 3 kap. 16 vers heter: »och genom tron på hans namn, har hans namn stärkt denna, vilken I sen och kännen», så kan här ej råda minsta tvivel om att *namnet* självt, brukat som formel, här tänkes som det verksamma agens. Även i Matthæus-, Markus- och Lukasevangelierna finner man klart och tydligt den åskådningen uttalad, att blotta namnet, det uttalade eller åkallade namnet Jesus, är det instrument, medels vilket man kan utdriva djävlar, bota sjuka, profetera, tala tungomål, utan skada dricka gift, vandra över ormar och skorpioner o. s. v. I evangelierna likaväl som hos kyrkofäderna och apokryferna möter man en åskådning, som står på alldeles samma nivå som den hedniska namnkulten, så till vida som dess innersta väsen är *tron på den magiska verkningskraften hos Jesu namn* Heitmüller, anf. arb., sid. 236. .

Efter denna orientering med hänsyn till namnkultens betydelse och utbredning torde man kunna förstå, huru det liturgiska bruket av uttryck sådanasom »i guds namn», »i herrans namn» o. s. v. har kommit till stånd: dessa uttryck äro icke tomma ord, utan utgöra en slags okroppslig sfär av personligheten, som man i första hand föreställer sig som en slags skugga, ja till en viss grad som ande eller *emanation* Dieterich, anf. arb., sid. 114. . Och man förstår nu också sådana vändningar som »döpa i Kristi namn» i stället för att »döpa i Kristus»; namnet uttalas över vattnet, härigenom tar det vattnet i besittning och uppfyller det, och dopkandidaten blir i ordets egentligaste mening doppad i herrans namn. Det högtidliga nämnandet av Jesu namn vid dopet är icke blott en symbolisk form, exempelvis för bekännelsen till tron på Jesu Messiasvärdighet, utan det tänkes förbundet med reala, mystiska och hemlighetsfulla verkningar, som yttra sig i innerlig förbindelse med namnets bärare, fördrivning av alla fientliga makter, uppfyllelse med den helige ande.

Vad aposteln Pauli uppfattning av dopet beträffar, så framgår denna med all tydlighet av det klassiska stället i Romarbrevets sjätte kapitel Heitmüller, anf. arb., sid. 319 f. . Här framträder dopkandidatens nedsänkande i vattnet och hans uppstigande över vattenytan som en bild avatt dö och uppstå med Kristus. Men detta den döptes döende och uppstående kan omöjligt fattas som en etisk process, enär för Pauli animistiska åskådning nytt sedligt liv först kan uppstå, sedan en ny naturlig grundval blivit given. Det är just denna som åvägabringas i dopet, och först på den kan och skall en ny sedlig utveckling höja sig. En mystisk, fysisk och överfysisk förening med Kristus, hans död och uppståndelse är det som den döpte upplever: det är en ny skapelse, en pånyttfödelse, som väl att märka icke symboliseras utan *verkas* genom dopet. För Paulus är nämligen dopet icke blott en symbol, utan framför allt ett *sakrament*, som förmedlar delaktighet i uppståndelsekroppens gudomliga substans. Ett mycket karaktäristiskt och beviskraftigt vittnesbörd i denna riktning ger aposteln själv, då han i I Kor. 15: 29 yttrar: »vad skola eljes de göra, som låta döpa sig för de döda, om överhuvudtaget de döda icke uppstå?» Detta kan ej förstås på annat sätt, än att korintiska kristna låtit döpa sig under redan avlidna personers namn för att därigenom möjliggöra deras uppståndelse. Paulus har ej ett ord av klander för detta, han argumenterar tvärtom med den tanken att de som göra detta, dock omöjligt kunna göranågot onyttigt Dieterich, anf. arb., sid. 178; Heitmüller, sid. 324 f. . Tydligare kan det materialistiska momentet i Pauli dopteori knappast illustreras.

Samma utpräglade materialism framträder även i Pauli lära om *nattvarden*. Vad än nattvarden ursprungligen må ha betytt och i vilken mening den än må ha instiftats, så kan det ej råda något tvivel angående detta sakrament sådant det uppfattats av Paulus Dieterich, anf. arb., sid. 106. . När denne i samma andedrag som han talar om den heliga måltiden förbjuder sina troende varje deltagande i avgudarnas offermåltider, på det att de icke må träda i gemenskap med dämonerna, så igenkänna vi här hans åskådning om den magiska kommunionen genom offer. »Välsignelsens kalk, som vi välsigna, är han icke en delaktighet av Kristi blod? Det bröd som vi bryta, är det icke en delaktighet i Kristi kropp» — sådana satser kunna numera ej missförstås. Kristus ätes och drickes av de troende och är härigenom i dem. Endast så blir det möjligt att förstå det märkvärdiga ordet: »Den som ovärdigt

äter detta bröd eller dricker herrans kalk, han varder saker på herrans lekamen och blod.» Han gör sig skyldig till helgerån påherrens verkliga kropp och blod, enär han i varje fall *faktiskt* har ätit Kristi lekamen och blod.

Ännu mera kroppsligt och materialistiskt förkunnas samma uppfattning i Johannesevangeliet. Där låter evangelisten Jesus bedyra: »Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Utan att I äten mänskosonens kött och dricken hans blod haven I icke liv i Eder. Den som äter mitt kött och dricker mitt blod han har evigt liv och jag skall uppväcka honom på yttersta dagen. Ty mitt kött är sann mat och mitt blod är sann dryck. Den som äter mitt kött och dricker mitt blod kan förbliva i mig och jag i honom.» Vad härmed åsyftas är tydligt nog, utan vidare kommentarer, men det kan dock ha sitt intresse att även betrakta nattvardens sakrament i dess religionshistoriska sammanhang.

Den kristna nattvardens anor gå långt tillbaka; liksom det kristna dopet har även nattvarden till psykologisk förutsättning en världsbild, som ännu icke vet av någon åtskillnad i själ och kropp, ande och materia. »Det som handlar är också kropp», tänkandet är visserligen den finaste beståndsdelen i kroppen, men det är dock något kroppsligt — detta är en grundåskådning som kan följas från de ociviliserade folken ända fram tillstoikernas och de kristna kyrkofäderna Edwin Hatch, Griechentum und Christentum, sid. 14. . Man tillskrev sjukdomarna dämonernas inverkan, enär man trodde att den utomordentliga finheten i deras kroppssubstans satte dem i stånd att tränga in i den mänskliga kroppen. På samma sätt innebär den ursprungligaste föreställningen om människans förening med gud den tron, att gud kroppsligt inkommer i människan; och att människan kan förena sig med en gud därigenom att han *äter* guden eller stycken av honom, visar sig genomgående vara en urgammal, ur djupet av den ursprungligaste religiösa åskådningen framvällande tro. Liksom vilden håller före, att han förvärvar vilddjurets styrka och den vite mannens klokhet och trolldomskraft, om han äter deras kött, så tror han sig ernå gudomlig kraft och makt, om han äter gudakött. Som ett drastiskt vittnesbörd om denna åskådning anför Dieterich Mithraslithurgie, sid. 100 f. ett ställe ur en egyptisk papyrustext, vari det skildras huru den döde farao först måste tillkämpa sig herravälde bland de gamla gudarna, när han ingår i himlen. Texten ifråga har följande lydelse: »himlen gråter, stjärnorna bäva, gudarnas väktare darra och derastjänare fly, när de se konungen höja sig som ande, som en gud, som lever av sina fäder och bemäktigar sig sina mödrar. Hans tjänare ha fångat gudarna med kastlinan, ha befunnit dem goda och släpat fram dem, ha bundit dem, genomskurit deras strupar och uttagit inälvorna, ha sönderstyckat dem och kokat dem i heta kittlar. Och konungen förtär deras kraft och äter deras själar. De stora gudarna bilda hans frukost, de medelstora hans middag, de små hans kvällsvard ... Konungen förtär allt som kommer i hans väg. Girigt slukar han allt, och hans trolldomskraft blir större än all annan trolldomskraft. Han blir en arvinge till makten, större än alla andra arvingar, han blir himmelens herre, han åt alla kronor och alla armband, han åt varje guds visdom» o. s. v.

Den tro på andliga egenskapers överförande genom rent fysiska medel, som tagit sig ett så naivt-drastiskt uttryck i den nu citerade gudasagan, ligger till grund för en hel rad av kulthandlingar, som spela en viktig rol icke blott i de orientaliska religioner, om vilka det redan i det föregående har varit tal, utan också i kristendomen. Hos många folkslag har man konstaterat ett slags offer, vid vilka deltagarna genom att äta det åt gudarna vigdaofferdjurets kött tro sig upptaga det gudomliga i kroppslig form och genom det gemensamma ätandet av samma gudomliga substans anse sig sinsemellan bli rent kroppsligt förenade. Småningom undergingo dessa ursprungligen råa och barbariska offer en väsentlig reningsprocess, särskilt efter kontakten med den persiska odödlighetstron, och i stället för fysisk styrka och välgång sökte man genom dessa handlingar uppnå moraliska värden och själens pånyttfödelse för evigt. De frygiska kärleksmåltiderna, vid vilka man sjöng i en hymn: »jag har ätit ur tamburinen, jag har druckit ur cymbalen, jag har blivit Attis' invigde», voro ursprungligen blott det yttre tecknet på att dyrkarna av samma gudom tillhörde ett stort brödraskap, som trädde i stället för den naturliga familjesläktskapen; men småningom förbundo sig med den heliga maten och drycken, som man inmundigade ur Attis' tamburin och cymbal, företrädesvis etiskt-religiösa idéer Cumont, anf. arb., sid. 63. : moralisk stålsättning mot frestelserna, rening från synde, evigt liv.

Starkast betonat är måhända det etiskt-religiösa momentet i *Mithrasreligionens* mysterier. Ur en modärn teologs

skildring av hithörandeförhållanden Julius Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum (1903) sid. 20 f. låna vi följande: »Sitt överhuvud hade mysterieförsamlingen i den överallt av 'fäderna' på livslängd valde pater patrum (också kallad pater patratus), under vars ledning fäderna som de högstgraduerade hade att åvägabringa upptagandet i samtliga graderna. Att därvid redan gossar kunde vinna tillträde är fastslaget genom funna inskrifter. Stränghetten i fordringarna på inträdeskandidaterna har emellertid fått ett egendomligt uttryck i ett system av dramatiskt verksamma prov, i vilka dessa — ofta på ett ganska äventyrligt sätt — fingo bevisa, att de med mod kunde möta faror och oväntade trångmål samt övervinna avskyn för det vedervärdiga. Jämsides med dessa prov på känslolöshet hade de inträdessökande att undergå stegrade övningar i avhållsamhet. Ett oeftergivligt villkor för upptagandet och uppstigandet i högre grader var löftet om sträng tystlåtenhet. Om den gradvisa gången i den förberedande undervisningen i Mithrasreligionens tro och moral, varvid i varje fall förklaringen av de talrika symbolerna torde ha spelat en viktig rol veta vi intet närmare. Även angående invigningsceremoniens heliga handlingar,sakramenten som Tertullianus kallar dem, förfoga vi blott över några tarvliga antydningar, som dock äro av stort intresse. Som sonande rening tjänade vid upptagandet i de olika graderna vattenbegjutningen och tvagningen, dessutom även verkliga bad. Kan man sålunda tala om ett slags dopinstitut i Mithrasreligionen, så kan man med samma rätt ställa vid dettas sida en *konfirmation*. Vi höra av Tertullianus, att Mithra förser sina krigare med ett tecken på pannan. Påtagligen fingo de nyinvigda, liksom den romerske rekryten före avläggandet av faneden, ett tecken inbränt — en symbolisk handling, som den nämnde kyrkofadern ställer i samband med pannans salvning vid det kristna dopet. Ännu viktigare är Mithrasreligionens nattvardssakrament, om vilket vi ha litterära och konstnärliga vittnesbörd. En på sista tiden i Bosnien funnen basrelief åskådliggör denna fest. På en framför dem stående trefot äro framsatta flera små runda bröd, av vilka vart och ett är märkt med ett kors. Till höger och vänster stå gruppvis invigda av olika, även högre grader, vilka icke uppträda som nattvardsgäster, utan som tjänande bröder. En av dem räcker ett dryckeshorn åt de ätande. Från annat håll veta vi emellertid, att det med vatten blandade vinet ochbröden voro helgade genom prästerlig välsignelse. Allt tyder därpå att deltagande i *denna* sakramentala handling krävde en lång förberedelsetid. Mysteriet skulle utan tvivel vara en avbild av den segermåltid, som Mithra själv avhållit med solguden före sin glorrika himmelsfärd. Mot denna utomordentligt heliga betydelse svarar också den välsignelse, som man väntade av detta sakrament och förnämligast av njutandet av det heliga vinet: hälsans stärkande, andens upplysning, kraft för striden mot de onda andarna och — ovansklig odödlighet.»

I själva verket var likheten mellan vissa hedniska offermåltider och den kristna nattvarden så slående, att de gamla kyrkofäderna ej ansågo sig kunna förklara denna överensstämmelse som annat än ett ondskefullt spel och en förförisk efterhärmning av de onda andarna (dämonerna). Även om denna åskådning transponeras på modärn tankeskala, måste den dock tillbakavisas, enär de hedniska mysterierna bevisligen äro avsevärt äldre än de kristna; föreligger ett lån eller en påverkan, har man alltså att i huvudsak söka detta på den kristna sidan Detta utesluter naturligtvis icke möjligheten av att även Mithras apostlar i senare tid någon gång gjort lån hos kristendomen; jfr Wendland, anf. arb., sid. 164. . Attde kristna sakramenten, sådana de förekomma hos Paulus och i Johannesevangeliet, så väl med hänsyn till sina grundtankar som till de yttre formerna äro av hedniskt ursprung, erkännes numera även från tämligen ortodoxt håll. Även om vi ej hade vetat, att Pauli födelsestad Tarsus var en av Mithrareligionens stödjepunkter, och även om ej de eleusinska mysterierna i Grekland på apostelns tid haft den popularitet de faktiskt ägde, så tala apostelns egna ord härvidlag ett språk, som ej kan missförstås. När det i brevet till Korintierna heter, att *deras ovärdiga ätande och drickande av Kristi lekamen och blod varit orsaken till de många sjukdomar och dödsfall*, som på sista tiden timat ibland dem, så *ligger påtagligen till grund för detta yttrande den föreställningen, att brödet och vinet äro en med övernaturliga krafter laddad materie, vars oriktiga handhavande hämnar sig genom svåra fysiska följder* Jfr Pfleiderer, Urchristentum I, sid. 301. — Pfleiderer fäster i detta samband uppmärksamheten på ett annat yttrande av Paulus, som ypperligt belyser det animistiska grundlaget för den Paulinska teologin. Det gäller utstötningen av blodskändaren, som hade sin styvmor till hustru (»ehelichen oder unehelischen? bleibt ungewiss» säger Pfleiderer): genom ett högtidligt, i Jesu och församlingens namn uttalat beslut överlämnar Paulus honom »åt satan till köttets fördärv på det att anden må bliva frälst på Herrans Jesu dag», d. v. s. han icke blott exkommunicerade syndaren, utan dömde honom genast till döden, vars exekution han väntade av satan som dödsängel och guds straffredskap; genom kroppens på detta sätt

åstadkomna förintelse skulle syndarens själ räddas från det syndiga köttets fördärvliga infektion ungefär som en läkare genom amputation av en blodförgiftad lem söker rädda patientens liv. Syndarens räddning skall alltså i detta fall *icke* ernås genom en moralisk uppfostrans *sedliga medel*, utan *på fysiskt sätt* genom att skilja den hotade själen från köttets syndagift i och med kroppens död, vilken skall åvägabringas av satan: i sanning en underbar blandning av animistiskt-magiska föreställningar med motiv från de gammaltestamentliga profeternas ivrarnit (Pfleiderer, anf. arb., sid. 303). .Samma grovt materialistiska uppfattning röjer sig också i apostelns varning till Korintierna att ej deltaga i hedniska offermåltider, enär man härigenom kommer i samma intima förbindelse med dämonerna som den i vilken nattvarden förbinder den kristne med gudI den s. k. apostlaläran, vars avfattning förmodligen ägt rum mellan 150—170 e. Kr., erinras de kristna om det riskabla i att *sjunga hedniska sånger*, enär detta kan bringa den oförsiktige sångaren i kontakt med dämonerna. (Heitmüller, anf. arb., sid. 169.) .

Om möjligt ännu tydligare uttala sig kyrkofäderna: Irenæus säger rent ut: nattvarden är ett *odödlighetens trollmedel* Mycket betecknande för den gammalkristna uppfattningen av sakramenten — såväl de hedniska som de kristna — är följande historia som berättas av kyrkofadern Cyprianus: en liten flicka har utan sina föräldrars vetskap av sin amma fått att äta kvarlevor från en hednisk offermåltid. När hon sedan är närvarande vid en kristlig offerfest, faller hon i gråtkamp, kastar sig av och an i feber, — korteligen, hon visar hela bilden av en dämonbesatt människa. När man räcker henne den heliga kalken, vänder hon sig bort med sammanbitna läppar, och då man ändå tvingar i henne nattvardsfluidet, kräks hon upp det. (Dieterich, Mithrasliturgie, s. 107.) , ett läkemedel som verkar, attman icke dör, utan beständigt lever i Jesus Kristus. Hos Justinus finner man det första förklaringsförsöket av denna Jesu lekamens och blods förvandling till vår egen kropp; samtidigt erinrar även denna apologet om Mithrasmysterierna, där bröd och vatten under vissa åkallelser fungera som nådemedel.

Härmed är, säger Paul Wernle Die Anfänge unserer Religion, sid. 361. , *redan början gjord till en ödesdiger utveckling, som låter kristendomen under inverkan av orientaliska och grekiska mysterier bli en vidskepelsens och spöktrolleriets religion.* Visserligen saknades det under denna period, lika lite som senare, lärare, som när de tala om sakramenten, symbolisera och moralisera, men även dessa lämna dock de kristna massorna rätten obetagen att uppfatta det hela magiskt. »En urartning av den ursprungligen rent sedliga och personliga religionen föreligger under alla omständigheter.Ty här ges det blott ett antingen-eller: hjärtats tillstånd eller mottagandet av sakramentet är huvudsaken. Så snart den allra ringaste vikt lägges på sakramentets mottagande, *är evangeliet med sina stora realiteter;* själ, broder, gud, *förstört.*»

*

KRISTENDOMENS SEGERTÅG

Vilket underligt spel av krafter var det som vållade, att just *kristendomen* gick segrande ur den vidskepelsernas kamp, som under de första seklen av vår tideräkning rasade i Medelhavsländerna?

Sedan urminnes tider har kristendomens segertåg ansetts som ett av de egendomligaste fenomen världshistorien har att uppvisa. Redan den helige Augustinus förklarade kristendomens seger vara ett *underverk*, fullt jämförligt med Kristi himmelsfärd och andra uppseendeväckande tilldragelser. Även skriftställare av senare datum och av en mera rationalistisk läggning, exempelvis Herbert Spencer, kunna ej undertrycka sin förvåning över den popularitet, kristendomen lyckats vinna även på sådana håll, där man minst skulle väntat det. Vem kunde väl, utropar den engelske filosofen, hava föreställtsig, att rövarkungar och banditbaroner med vassaller av samma skrot och korn skulle generation efter generation under mödor och faror genomtåga Europa för att komma i besittning av den mans grav som bjöd: »om någon slår dig på den högra kinden, så vänd den vänstra till!» Eller vidare, vem skulle kunnat ana, att medan denne samme lärare i Jerusalem visade ifrån sig alla politiska strävanden och försmådde alla politiska hjälpmedel, de som kallade sig hans lärjungars efterträdare småningom skulle göra sig till härskare över alla Europas konungar? Ett sådant resultat kunde lika litet förutses som att ett av hedningarna begagnat tortyrredskap skulle giva grundritningen till alla kristna kyrkor i Europa! —

Sedan Herbert Spencer skrev ovanstående har den religionshistoriska forskningen på viktiga punkter skingrat det dunkel, som lät kristendomens segertåg omskimras av mystikens gloria. Man vet numera att kristendomens

inträngande och utbredning i Västerlandet endast var ett led i den väldiga invasion av orientaliska religioner och kulter, som Europa fick uppleva under de första århundradena av vår tideräkning; och man har också en tämligen klar överblick över de faktorer, som sattekristendomen i stånd att besegra icke blott de gamla romerska statsreligionerna, utan också de orientaliska religioner, i vilkas sällskap den gjorde sitt inträde i Europa. Särskilt upplysande härvidlag äro de forskningar, som på senare åren utförts av Berlinteologen Harnack och den belgiske religionshistorikern Cumont; det är huvudsakligen på dessa båda auktoriteters arbeten, som den närmast följande framställningen grundar sig.

Vilka voro de *yttre faktorer* som möjliggjorde kristendomens raska utbredning? — så lyder den första frågan, Harnack uppkastar, och en närmare undersökning ger vid handen, att dessa faktorer varit både många och verksamma.

Redan *judafolkets starka utbredning* utanför Palestina var ett mäktigt hjälpmedel för spridningen av en religion, som predikades i namn av Abrahams och Moses' gud. Och judar fanns det vid vår tideräknings början i alla romerska provinser omkring Medelhavet och Svarta havet, i Mesopotamien, Babylonien, Medien och framför allt i Syrien och Egypten, där deras antal vid denna tid synes ha uppgått till ett par miljoner. Ett ännu viktigare fortkomstmedel hade kristendomen i den allt sedan Alexander den stores dagar pågående *helleniseringen*(förgrekningen) av Österlandet, vilket medförde en viss enhetlighet i språk och åskådningar och på detta sätt banade vägen för en universell religion. Vad hellenismen verkade på det andliga området, åstadkoms praktiskt i ännu större skala av *den romerska världsmonarkin,* som på det borgerliga livets område alstrade en enhetlighet och en säkerhet till liv och egendom, som förut varit okänd. I många av Österlandets provinser hyllade man den romerske kejsaren som fredsfursten, vars lagar bildade ett skydd mot godtycke och övervåld, och förhandenvaron av denna jordiska världsmonarki befordrade föreställningen om ett himmelskt världsrike och skapade samtidigt betingelsen för uppkomsten av en katolsk d. v. s. universell kyrka.

Den romerska världsmonarkins betydelse för kristendomens utbredning har redan insetts av de gamle kyrkofäderna t. ex. av Origenes (185—254 e. Kr.) som uttryckligen framhåller att »förhandenvaron av flera riken skulle varit ett hinder för utbredningen av Jesu lära». En synnerlig viktig faktor var även det mäktiga uppsving, som *den internationella samfärdseln* och kommunikationsmedeln uppnått vid vår tideräknings början; man kan få en föreställning härom, då man t. ex. av en gravskrift erfar,

att en frygisk köpman icke mindre än 18 gånger gjort resan från Mindre Asien till Rom. Ur Cumont's livfulla och fängslande teckning av den orientaliska invasionens samhällsekonomiska betingelser, dess faktiska förlopp och kulturella konsekvenser anföra vi följande:

Vid den tid det här är fråga om — århundradena närmast före och efter vår tideräknings början — är den industriella och kommersiella övervikten förlagd till Österlandet: där befinna sig huvudcentra för produktion och exporthandel. Den alltjämt livligare förbindelsen med Levanten föranleder i Italien, Gallien, Donauländerna, Afrika och Spanien en invandring av köpmän, som i vissa städer bilda formliga kolonier. Syrerna äro särskilt talrika bland dessa invandrare. Världsvana, sluga och flitiga ställa de sig in överallt, där de kunna räkna på någon profit, och deras ända till Galliens norra del utbredda kolonier tjäna som stödjepunkter för hedendomens religiösa propaganda, liksom diasporans judiska församlingar för predikan av evangeliet. Italien köper i Egypten icke blott den för sin konsumtion nödvändiga spannmålen, utan importerar också människor; för att sköta de ödelagda fälten hämtar det slavar från Frygien, Kappadokien och Syrien, för

uträttandet av de husliga bestyren i palatsen införas också syrer och alexandriner. Vem kan väl säga, vilket inflytande en kammarjungfru från Antiochia eller Memphis haft på sin härskarinnas själ? Samtidigt föranleda försvarets och krigets fordringar en förläggning av officerare och soldater från Eufratgränsen till Rhenstranden eller Sahara och dessa förbli trogna sitt fjärran hemlands gudar. Förvaltningens uppgifter föra ämbetsmännen och deras skrivare, som ofta framgått ur slavarnas klass, till de avlägsnaste provinser. Slutligen ökar trafikens lätthet, som växer genom anläggningar av bekväma landsvägar, resornas frekvens och utsträckning.

Bland de orientaliska invandrarna voro särskilt syrerna utmärkta för sin kommersiella talang, som var bliven ett ordspråk. Livliga, smidiga, påpassliga och utan samvetsbetänkligheter förstodo de att överallt först grunda små, sedan större företag. Utnyttjande sina alldeles speciella rasanlag lyckades de att innästla sig på alla kuster invid Medelhavet ända fram till Spanien; från hamnstäderna och kustområdena trängde de in i länderna, för så vitt de där kunde räkna på fördelaktiga geschäft; de följde handelsvägarna och de stora floderna, Donaudalen ända fram till Pannonien och i Rhônedalen

fram till Lyon. I Ain-departementet har man funnit en på två språk avfattad gravskrift från tredje århundradet över en köpman, som hette Thaim eller Julianus, Saad's son, och var ståthållare över staden Canatha i Syrien, och därjämte ägde två faktorier i Rhônedalen, dit han importerade råvarorna från Aquitanien. Till och med barbarernas infall i femte århundradet hindrade icke syrernas invandring; S:t Hieronymus berättar, huru de mitt under folkvandringens stormar ilade genom Europa, trotsande alla faror, där de blott kunde hoppas på ekonomisk vinst. Men dessa syriska köpmän, som sålde viner, specerier, glas, vaser, sidentyg, purpur och guldsmiden, förvaltade geschäften med himlen lika ivrigt och energiskt som de skötte de jordiska affärerna. Sida vid sida med den aldrig mättade profithungern bodde i syrernas själ en glödande fromhet Även hos våra dagars semiter förefinnes ofta denna underliga gemenskap av glödande religiositet och aldrig vilande förvärvsbegär. Om den gamle Amschel Rothschild berättar ett ögonvittne, som levat i hans närhet, hur han firade sabbaten: »Han gäller för att vara den frommaste juden i hela Frankfurt. Jag har aldrig sett en människa plåga sig så, slå sig för sitt bröst, ropa mot himlen, gråta upp mot gud fader som baron Rothschild på botdagen i synagogan. På grund av ansträngningarna vid bedjandet och sitt oavbrutna deltagande i sången svimmar han ofta och faller omkull; då håller man starkt doftande örter, hämtade ur hans trädgård, för hans näsa, tills han återfår sansen.» Även Amschel's brorson, Wilhelm Karl Rothschild, som dog 1901, var en så from natur, att han i minsta detalj följde den judiska rituallagen och t. ex. aldrig berörde ett dörrlås eller en sedel, som orenats av främmande händer. Jfr Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911, sid. 230 f., som under första århundradet drev dem att missioneraför sina egna barbariska gudar lika ivrigt som de efter sin omvändelse drevo kristen propaganda ända till Turkestan och Kina. På öarna i Arkipelagen och i de latinska provinserna skyndade de syriska köpmännen att samtidigt med affärskontoren bygga kapell, i vilka de kunde utöva sina exotiska religionsbruk.

På detta sätt färdades den feniciska kustens gudomligheter över havet; man såg Adonis landa, som kvinnorna i Byblos begräto; Balmarcodes, ringdansernas herre, som var kommen från Berytus, Marnas, regnflödenas befallare, som tillbads i Gaza, och man firade om våren vid stranden av Ostia, liksom i orienten, Maïuma's skepparfest.

Så kom det sig att utbytet av varor, människor och tankar alltjämt blev mångsidigare, och man kunde påstå, att gudablandningen varit en nödvändig följd av rasblandningen, att orientens gudar

följde de stora kommersiella och sociala strömningarna, och att deras bosättning i västerlandet var en naturlig följd av den rörelse, som förde de asiatiska städernas och landsbygdernas befolkningsöverskott till de mindre tätt befolkade länderna.

Om de *vägar,* på vilka de orientaliska religionerna trängt in i Europa, råder alltså intet tvivel: det är fullt bevisat, att köpmännen i hamnstäderna och handelsplatserna, soldaterna vid gränserna och i huvudstaden, slavarna i stadsfamiljerna, på lantgodsen och i den offentliga förvaltningen ha varit dessa religioners missionärer; men på detta sätt lära vi endast känna *medlen,* bärarna av den religiösa propagandan, men icke *orsaken* till att dessa kulter antogos av romarna. Vi se vägarna men icke de drivande krafterna vid denna plötsliga expansion. Det är till skärskådandet av dessa orsaker, som vi nu, fortfarande under Cumont's ledning, vilja övergå.

Hemligheten med dessa religioners utbredning i Europa ligger till god del däri, att de i långt högre grad än den romerska religionen tillfredsställde i främsta rummet *sinnena* och *känslan,* därnäst *förståndet,* och till sist och framför allt *samvetet.*Att börja med verkade de starkt på sinnena. Det har måhända aldrig funnits en religion, som varit så kall och prosaisk som den romerska. Underordnad politiken sökte den framför allt genom noggrant fullgörande av lämpliga religionsbruk tillförsäkra staten gudarnas skydd och avvärja följderna av deras onåd. De romerska prästerna (pontifices), som samtidigt voro överhetspersoner, hade reglerat kulthandlingarna med juridisk exakthet; deras böner bestodo, för såvitt de äro oss bekanta, av torra och ordrika formler som en notariell

akt, hela liturgin erinrar genom sina föreskrifters småaktighet om den gamla civilrätten. Den romerska mytologin saknade den grekiska gudalärans poetiska charm, Roms gudar ägde ej olympiernas oförlikneliga skönhet, men de voro mera moraliska eller ville åtminstone vara det. Ett betydande antal av dem voro till och med endast personifierade egenskaper t. ex. Pudicitia (kyskheten) och Pietas (fromheten). Men dessa gudomligheter fordrade av människan — med polisens hjälp — utövandet av de nationella d. v. s. samhällsnyttiga dygderna, måttlighet, tapperhet, kyskhet, lydnad mot föräldrar och överhet, vördnad för ed och lag, patriotism i alla dess former. Men vid den tidpunkt, varom

här är fråga, började den moral, som krävdes av den fromme, att sakna den nödiga sanktionen. Man trodde inte längre, att gudarna varje ögonblick blandade sig i mänskornas angelägenheter för att upptäcka förborgade illdåd och straffa den triumferande lasten, eller att Jupiter slungade sin blixt för att krossa menedare. I proskriptionernas och borgarkrigens tid, under en Nero's eller en Commodus' regemente visade det sig tydligt, att makt och njutning tillfaller den starkaste, den slugaste eller helt enkelt den lyckligaste, men ingalunda den visaste eller den frommaste. Man trodde knappast längre på vedergällning och straff i ett liv efter detta. De föreställningar, som man gjorde sig om det kommande livet voro obestämda, vacklande, fulla av tvivel och motsägelser. Betecknande för denna stämning är det berömda stället hos skalden Juvenalis: »Att det finns andar och ett underjordiskt rike, en färjkarl med en stång, och svarta grodor i det stygiska svalget, att så många tusen mänskor på en enda färja kunna sätta över vattnet, det tro numera icke ens barnen».

Men medan den tidens bildade, för vilka dzn berömde satirikern Lukianos från Samosata kan tjäna som typ, lägga sig till ro på »tvivlets mjuka

huvudkudde», är detta tankens viloläger obrukbart för den stora massan av folket, vilken då som nu är ur stånd att nöja sig med tvivel och resignation, utan vill ha *visshet.* Så får man då bevittna att den skeptiska allmännstämningen småningom, särskilt under andra och tredje århundradet efter Kristus, slår över i en odödlighetsträngtan, som tack vare den tidens sociala och sedliga förhållanden når en styrka som aldrig tillförene. Under dessa stormiga och våldslagna tider möter man så många oskyldigt förolyckade existenser, världen är så överfylld av olycka, lidande och osonade brott, att man tar sin tillflykt till hoppet om en bättre tillvaro efter döden, där alla denna världens orättfärdigheter skola utjämnas. Man levde i en tid då ingen jordisk förhoppning lyste upp världens mörker. En korrumperad byråkratis skräckvälde kvävde varje ansats till politiskt framåtskridande, de förbenade vetenskaperna avslöjade ej mera några nya sanningar, den tilltagande fattigdomen förlamade all företagsamhet. I vida kretsar trodde man att mänskligheten hemsökts av ett obotligt förfall, att naturen ginge döden till mötes och att världens undergång var nära förestående.

Men ännu innan den antika världens masselände

nått denna intensitet, hade andra faktorer förberett det gamlas upplösning och banat väg för en ny livsstämning Harnack, Die Mission etc, sid. 76 f.. Filosofin hade frigjort individen och i medborgaren upptäckt människan. Staternas och nationernas inbördes beröring, deras sammanväxning till ett världsrike hade förverkligat kosmopolitismen; i samma riktning verkade det gamla samhällets demokratisering, den småningom skeende utjämningen mellan de romerska medborgarna och provinsernas invånare, mellan greker och barbarer, mellan de olika stånden — allt detta gynnade kosmopolitiska strömningar. Men kosmopolitismen har alltid individualismen som sin avigsida. Den förfinade materiella och andliga kulturen skärpte känslan för livets lidanden, och denna stegrade känslighet visade sig även på det sedliga området. Sokraternas filosofi med dess fina etiska reflexioner spred sig från tankarnes höjder ned till folkens breda lager, och särskilt stoikerna sysselsatte sig beständigt med »själens hälsa och sjukdomar». Man längtade efter *renhet, tröst, förlösning, helbrägdagörelse,* och man började söka dessa ting i religionen, efter som man icke fann dem annorstädes. Vittnesbörd om denna förändrade religiösa stämningfinner man i de redan förut anförda yttrandena av Seneca, Epiktet och många andra, och icke minst i det uppsving, som dyrkan av Æsculapius, läkekonstens gud, vunnit under den romerska kejsartiden. Det är betecknande att av alla antikens gudar Æsculapius är den, som i det längsta hållit kristendomen stången; ju mera man i religionen sökte efter räddning och helbrägdagörelse, desto högre steg denna gud i anseende, man for

till Æsculapii berömda hälgedomar liksom man i vår tid reser till fashionabla badorter. Även hos de andra gudarna blir den hälsobringande verksamheten det centrala; till och med Zeus och Apollo te sig i en ny dager, de bli helbrägdagörare. Ingen kunde numera vara gud, om han ej samtidigt var en frälsare.

I denna sjuka, efter helbrägdagörelse trånande värld höllo nu de orientaliska religionerna sitt intåg, förande med sig just den religiösa vederkvickelse, som man famlade efter, men som den gamla religionen var ur stånd att skänka. De främmande religionerna fängslade sinnet genom sina mysteriers förvirrande tjuskraft, som fyllde själen omväxlande med hopp och fruktan; de hänförde genom sina festers prakt och processionernas glans; de tjusade

genom sina smäktande sånger och sin brusande musik, men framför allt gjorde de sina utövare bekanta med de medel, varigenom man kunde försätta sig i det saliga tillstånd, då själen befriad från kroppens bojor och förlöst från varje smärta förlorar sig själv i extasens högsta stadium. Och de gudar, med vilka de troende tyckte sig förenas i den mystiska hänryckningen, voro själva mänskligare och stundom även sinnligare än de västerländska. Medan grekernas odödliga gudar leva fram sin eviga ungdom i olympens solljusa värld, äro orientens gudar väsen, som lida och dö för att sedan åter uppstå; som mänskliga personligheter sörjas Osiris, Attis, Adonis av en älskande, som heter Isis, Kybele eller Astarte, och med dem klaga de troende i sina sorgegudstjänster över den döde guden, för att sedermera, när han åter har väckts till liv, med översvallande glädje fira hans pånyttfödelse till en ny tillvaro.

I några av dessa orientaliska kulter fanns det visserligen plumpa, ja grymma och råa drag; de egyptiska gudomligheterna bannlystes av kejsarna Augustus och Tiberius från Rom såsom omoraliska, men i den romerska regeringens ögon bestod deras osedlighet egentligen däri, att de stodo i motsats

till ett bestämt ideal för den samhälleliga ordningen. Dessa nya religioner visade intet eller åtminstone blott ett underordnat intresse för staten och de samhällsbevarande makterna; de voro från början starkt demokratiska, stundom (såsom fallet var med Isiskulten) till och med revolutionära. Men till gengäld lade de så mycket större vikt på det inre livet, och häremot svarade en högre uppskattning av den mänskliga personligheten. Det var särskilt två nya ting, som de orientaliska prästerna förde med sig till Italien: hemlighetsfulla försoningsmedel, genom vilka de utfäste sig att tvätta bort själens fläckar, och det bestämda löftet, att salig odödlighet skulle bli de frommas lön. Dessa präster voro icke blott som de romerska pontifexerna vårdare av heliga traditioner och underhandlare mellan staten eller människan och gudarna, utan de voro själasörjare, som kunde lugna samvetskval och tvivel och återge syndaren hans inre frid. Men på samma gång de orientaliska religionerna ägde kraft att tillfredsställa de sjuka sinnena på ett helt annat sätt än den nyktra romarkulten förmådde, tillgodosågo de även i vida högre grad förståndets krav. I Grekland hade filosofin redan tidigt blivit en lekmannasak och frigjort sig från religionen; härsom annars hade Rom följt exemplet, med den påföljd, att religionen, som berövats tänkandets sunda näring, sjunkit ihop till ett meningslöst sammelsurium av stridiga föreställningar, tillhörande en redan övervunnen världsåskådning, en komplex av obegripliga religiösa bruk, som upprepades med pinsam maskinmässig noggrannhet, blott därför att de voro fädernas bruk. I de orientaliska templen däremot grubblade man icke blott över gudarnas och människans natur, utan man studerade också matematik, astronomi, medicin, filologi och historia; prästerna voro här samtidigt bärare av den vetenskapliga kulturen. För vetenskaperna var denna tingens ordning av ondo, ty forskningarna blevo härigenom påverkade och förfalskade av förutfattade meningar, men religionen vann genom förbindelsen med vetenskapen en makt, som den aldrig ägt vare sig i Grekland eller Rom. Alla den forskande iakttagelsens resultat, alla det grubblande förståndets erövringar begagnades av orientens bildade prästerskap för det stora religiösa syftet: att utgrunda människans och världens öde och att tyda relationerna mellan himmel och jord.

På detta sätt, resumerar Cumont, lade de orientaliska religionerna, som samtidigt verkade påsinnena, på förståndet och på samvetet, beslag på hela människan. De bjödo, tycktes det, i jämförelse med de gamla religionerna mera skönhet i sina kulter, mera sanning i lärorna, mera livsinnehåll i etiken. De intrycksfulla ceremonierna vid deras fester, de omväxlande pompösa och sinnliga, sorgsna eller jublande gudstjänsterna

lockade i synnerhet massan av enfaldiga och ringa; det fortgående avslöjandet av urgammal, från det sagoomvärvda Österlandet nedärvd vishet fängslade de bildade andarna. De känslor, som dessa religioner väckte, den tröst, som de skänkte, förvärvade dem i synnerhet kvinnornas sympatier: Isis' och Kybeles' prästerskap fann hos dem sina mest entusiastiska och frikostiga anhängare, som drevo den ivrigaste propaganda, medan Mithra nästan uteslutande samlade omkring sig män, som han tog i en kärvt sedlig disciplin. Men till sist blevo alla själar vunna genom löftena om andlig rening och det oändliga perspektivet av en evig salighet.

*

I denna av sociala förvittringsprocesser uppluckrade mark kunde de orientaliska religionerna såmycket lättare utbreda sig och slå rot som den romerska religionspolitiken genom sin tolerans befordrade nya religioners spridning och samtidigt lämnade fritt lopp för deras naturliga utvecklingshistoria — uppsving, ombildning och död. Bland dessa numera döda, men en gång yppigt blomstrande religioner är det särskilt två, som ge ett energiskt och fulltonigt uttryck åt tidens andliga massrörelse, den egyptiska Isiskulten och den persiska Mithrasreligionen.

Efter att ha blivit populär i länderna kring hela östra Medelhavsbäckenet höll den egyptiska religionen sitt intåg i Italien; först på Sicilien och i Syditalien, där den redan i början av tredje århundradet erövrade städerna Syracusa och Catana, och sedan längre norrut mot Campanien, vars på den tiden livligaste hamnstad, Puteoli, hundra år före Kr. ägde ett Serapistempel. Vid samma tid grundlades i Pompeji det Isistempel, vars dekorativa fresker än i dag vittna om den alexandrinska kulturens expansionskraft. Från Syditalien spred sig den egyptiska religionen norrut, så att den alltsedan andra århundradet före vår tideräkning ägde talrika anhängare bland den brokiga skaran av slavar och frigivna i Rom. Men här stötte den nya religionensnart på motstånd från myndigheterna, dels därför att den på grund av sin hemlighetsfulla kult misstänktes för osedlighet, dels därför att den härstammade från ett land, som nästan alltid stått fientligt mot republiken Italien, och en stad — Alexandria —- vars överlägsenhet Rom kände och fruktade. Fem gånger, under åren 59, 58, 53, 50 och 48 före Kr. lät senaten förstöra Isiskultens kapell och slå sönder dess bildstoder. Men dessa våldsamma medel voro ingalunda i stånd att hämma den nya religiösa rörelsen, och efter Cæsars död, år 43, beslöto triumvirerna, säkerligen för att vinna massorna, att på statens bekostnad bygga ett Isistempel, vilket innebar officiel sanktion åt den egyptiska religionen. Och trots de trakasserier, varmed kejsar Tiberius sedermera hemsökte Isisprästerna, utbredde sig deras religion vid kejsartidens början från mellersta och norra Italien utöver provinserna, fram genom Rhône- och Donaudalen, och mot söder över Karthago in i Afrika. Under de första åren av vår tideräkning börjar den väldiga massomvändelse, som på kort tid utbredde dyrkan av Isis och Serapis från Sahara till den britanniska gränsvallen och från de asturiska bergen till Donaumynningarna. Samtidigt förvandlas Isiskulten från att varit etttröstemedel för slavar och frigivna till en av statsmakterna erkänd religion, som i ovanlig grad förvärvar sig de kejserliga dynastiernas gunst. Redan år 38 efter Kr. lät Caligula på Marsfältet i Rom uppföra ett stort Isistempel, som kejsar Domitianus sedermera gjorde till ett av Roms stoltaste minnesmärken av byggnadskonst, och omkring år 215 vigde Caracalla åt Isis och Serapis ett ännu praktfullare tempel än det domitianska. Under en tidrymd av mer än femhundra år dyrkades dessa egyptiska gudar i det romerska riket, tills de slutligen förlorade sin popularitet och fingo vika för andra gudomligheter, först den syriska Baal och den persiska Mithra, och sedermera för kristendomens treenige gud.

Medan de egyptiska och syriska religionerna huvudsakligen utbreddes genom handelsresande, sjömän, hantverkare och slavar, utgjordes Mithrareligionens missionärer huvudsakligen av soldater och officerare. Om Mithrasreligionens utbredning under tredje århundradet efter Kr., då den stod på höjden av makt vet man numera tämligen klart besked genom de minnesmärken, som den Mithriska mysteriekulten lämnat efter sig i de länder, där den en gång florerat. Man har funnit sådana minnesmärkenströdda över hela Italien, och särskilt talrika i Rhen- och Donauländerna, i Bulgarien, Thracien, Siebenbürgen, från Basel över Strassburg ända fram till Köln och Xanten, på många ställen i Würtemberg o. s. v. Även på andra sidan engelska kanalen funnos efter vad minnesmärkena utvisa talrika Mithra-församlingar, bland annat kring London och York, ja ända fram till engelsk-skotska gränsen; likaledes i södra Frankrike och norra Spanien och i Afrika på talrika punkter i Tunis

och Algier ända fram till ökengränsen. Men även denna en gång så mäktiga religion dukade under för kristendomen, som säkerligen icke utan skäl i Mithrasreligionen såg sin farligaste rival; och när kristendomen av Konstantin den store upphöjts till statsreligion, hade den kristna förföljelsen mot Mithrasdyrkarna redan tagit sådan fart, att enligt vad en samtida skriftställare betygar Cumont, Textes et monuments, sid. 345. ingen längre vågade betrakta solens upp- och nedgång, och att bönderna, ja till och med sjömännen avhöllo sig från att iakttaga stjärnorna, utan darrande höllo sina blickar riktade mot jorden.

Renan har vid ett tillfälle yttrat, att om kristendomen genom en dödlig sjukdom blivit hejdad isitt segertåg, så skulle Mithrasreligionen ha erövrat världen och än i dag intagit den ställning, som faktiskt tillfallit kristendomen. Bortsett från den stora utbredning och makt, som Mithrasreligionen ägde under kristendomens kritiska period har den Renanska åsikten även ett kraftigt stöd i den inre överensstämmelse, som kan konstateras hos de båda rivaliserande religionerna. Denna likhet syntes redan de gamla kyrkofäderna så betänklig, att de däri sågo ett av satans mest raffinerade bländverk, och att överenstämmelsen på centrala områden verkligen är slående framgår bland annat av Tübingerteologen Grill's A. Grill, Die persische Mysterienreligion. jämförelse mellan kristendomen och Mithrasreligionen. »Den ena som den andra en utpräglad återlösningsreligion med mysteriekaraktär. I båda fallen en uppenbarelse; en 'medlare', som är skapare och 'frälsare' tillika, en saga om hans födelse i en klipphåla, en berättelse om den nyföddes tillbedjande av herdar, ett blodigt försoningsoffer för världens frälsning, en sista måltid med frälsaren, och sedan hans himmelsfärd; en tro på själens odödlighet, på en yttersta dom, på de dödas uppståndelse, på världsbranden, på en himmel för de saliga och ett helvete för de fördömda;föreställningar om en pånyttfödelse och en utpräglat asketisk moral med idéen om en sedligt-religiös krigstjänst. I den ena som den andra kulten ett dop, en konfirmation och en måltid, som skänker odödlighet; firandet av söndagen och åtminstone sedan fjärde århundradet vid solstitiet en julfest den 25 december till firandet av solens pånyttfödelse — för att icke tala om den ännu i femte århundradet av många kyrkokristna praktiserade seden att i anslutning till det persiska bruket buga sig för den uppgående solen med bönen 'förbarma dig över oss'. Därtill på ömse håll ett hemligt förbund av troende som kalla sig bröder, en rangskillnad mellan invigda och noviser, samma termin för upptagandet av de senare (i mars eller april) och sträng tystlåtenhetsplikt för att bevara kulthemligheterna. Man kunde i själva verket känna sig frestad att tänka på ett upptagande av kristna tros- och kultelement från Mithrasdyrkarnas sida. Men beviset härför har ej kunnat presteras; de ifrågavarande dragen synas tillräckligt kunna förklaras ur den persiska mysteriereligionens eget väsen och grundåskådningar (vi finna t. ex. en mystisk måltid även i den syriska kulten av Juppiter Dolichenus), och hela Mithrasreligionens tendens håller sig principiellt ochtydigt i hedendomens banor: den vill, såsom redan visats, genom att på olika sätt kombinera den persiska tron med babylonisk och klassisk mytologi föra naturreligionen upp på dess högsta trappsteg och sedan slå en brygga mellan en sådan förfinad naturreligions polyteism och tidsfilosofins panteistiska monoteism.»

Striden mellan kristendomen och Mithrasreligionen är av särskilt intresse därför att det i detta fall är tämligen lätt att skönja de omständigheter, som gjorde att kristendomen segrade i konkurrensen. Båda religionerna äro orientaliska, båda ha ungefär vid samma tid hållit sitt intåg i romerska riket och gå parallellt, båda ha att börja med huvudsakligen fortplantat sig i de undre folk-klasserna — och härtill komma de viktiga inre överensstämmelser, varom det nyss var tal. Betraktar man emellertid den karta, som Cumont Les Mystères de Mithra (1900); Harnack, Die Mission eds Christentums, sid. 534 f. uppgjort för Mithrasreligionens utbredning i romerska riket, så finner man att alla de områden, där den hellenistiska kulturen varit härskande, så gott som fullständigt avspärrat sig gent emot Mithrasreligionen; detta gäller särskilt för Grekland, Macedonien,Bithynien, de mellersta provinserna i Mindre Asien, Syrien, Palestina och Egypten. Grekernas gamla avoghet mot perserriket och dess folk, som i deras ögon aldrig upphörde att vara barbarer, drabbade även den persiska Mithrasreligionen och blev det bålverk, som hindrade dess framträngande i de helleniserade provinserna. Härtill kom en annan viktig omständighet. Mithrasreligionen var, som vi redan sett, i främsta rummet en *religion för män,* ja den var så exklusivt manlig, att den visserligen tillät gossar på 15 år att bli »myster», men däremot principiellt uteslängde kvinnorna från allt deltagande i mysterierna och därmed även från hoppet om en salig tillvaro efter döden. Redan denna exklusivitet synes utgöra skäl nog för att Mithrasreligionen i längden ej skulle kunna uthärda en

konkurrens med kristendomen, som från första stund tillförsäkrade sig kvinnovärldens gunst, och härigenom fick en lika mäktig som energisk bundsförvant vid propagandan. Slutligen hade kristendomen även ett övertag däruti, att dess stiftare var — eller åtminstone troddes vara — en historisk personlighet, en människa av kött och blod och *samtidigt* guds son, medan däremot Mithra dock var och förblev en mytisk personlighet.Den senare omständigheten torde även ha spelat en viktig rol i den konkurrens, som kristendomen hade att utstå med den egyptiska Isiskulten, som enligt nyare forskares uppfattning Jfr t. ex. De Jong, Das antike Mysterienwesen (1909), sid. 61 f. synes ha varit en avsevärt farligare rival för kristendomen än Mithrasreligionen, och vars andliga släktskap med kristendomen synes ha varit om möjligt ännu intimare än perserreligionens — även så tillvida, som Isis, vilken enligt Apulejus' ord »visar de olyckliga i deras hårda öden en moders ljuva ömhet», livligt erinrar om jungfru Maria, sådan hon sedermera dyrkades som Madonna. Hela den kristna madonnakulten är i grunden endast en direkt fortsättning av den egyptiska Isiskulten: den vinner i uppsving och utbredning i samma mån Isiskulten tynar bort, men på de heliga madonnabilderna igenkänner den uppmärksamme betraktaren den egyptiska gudinnans ansiktsdrag och hållning liksom den egyptiska gudagossen Horus går igen i den kristna konstens avbildningar av Jesusbarnet som en knubbig »bambino».

*I sitt redan ofta citerade arbete »Die Mission des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten» fäster Harnack uppmärksamheten på en faktor, vars verkliga orsaker ännu äro höljda i ett visst dunkel, men som icke dess mindre torde ha spelat en viktig rol vid kristendomens utbredning. Denna faktor utgöres — högst betecknande för övrigt — av *ett allmänt förfall inom de exakta vetenskaperna* och en stigande vördnad för uppenbarelser och mystiska upplevelser över huvud. Härigenom paralyserades i väsentlig grad en av de faktorer, som annars skulle stått hindrande i vägen för den kristna propagandan, sådan denna faktiskt bedrevs under tiden för dess intensivaste spridning. De första kristnas renlevnad, deras hjälpsamhet o. s. v. har bevisligen gjort ett starkt intryck på hednavärlden, men sitt största inflytande synas dock de kristna missionärerna från denna tid ha utövat i egenskap av *andebesvärjare och utdrivare av djävlar.* Detta är ett faktum, som ofta förbises, men som av Harnack belyses i ett särskilt kapitel, betitlat »Kampen mot dämonerna», och vars huvudpunkter kunna formuleras sålunda:

Under de första århundradena av vår tideräkning var tron på dämonerna (de onda andarna) och derasherravälde vida utbredd i världen. Man trodde på dämonernas förmåga att bemäktiga sig (»besätta») människan, och följaktligen antogo själssjukdomarna ofta den formen, att den sjuke trodde sig besatt av en eller flera onda andar. Denna form av vansinne förekommer än i dag, men är sällsynt, enär tron på de onda andarnas existens och verksamhet numera i vida kretsar har dött ut. Hos judarna synes tron på dämonernas verksamhet ha utvecklat sig tämligen sent och nått sin höjdpunkt under romerska kejsartiden. Vid samma tidpunkt börjar denna vidskepelse också taga överhand hos grekerna och romarna, så att den från och med andra århundradet efter Kr. finnes utbredd över hela romerska riket. Det egendomligaste i denna svårförklarliga företeelse är emellertid att tron på dämonerna vid denna tidpunkt tränger upp från de undre, dunklare befolkningslagren till de högre, t. o. m. upp i litteraturen, och att dämonernas makt, som förut tänktes sedligt indifferent, hädanefter får en specifikt *ond* anstrykning. Och denna tro på de onda andarna var icke en grå teori, utan den mest levande åskådning: hela världen och atmosfären, som omger den, tänkes uppfylld av djävlar; alla livets former, icke blott avgudatjänsten, behärskas av dem: de sittapå furstetronerna, och de kringsväva barnets vagga; hela jorden är egentligen ett hälvete, fastän den på samma gång är och förblir en guds skapelse.

Sådan var den andliga situationen, då kristendomen uppträdde på skådeplatsen. Som dämon-besvärjare ha de kristna trätt ut i stora världen, och *besvärjandet av onda andar var ett av den kristna missionens viktigaste medel.* För att förstå det värde, som utdrivandet av djävlar (exorcismen) ägde för den äldsta kristenheten, måste man komma ihåg, att enligt de kristnas tro guds son har kommit i världen för att bekämpa satan och hans rike: evangelisterna, i synnerhet Lukas, skildra Jesu liv som en oupphörlig kamp mot djävulen, och Markus berättar, huru Jesus botat många besatta genom att driva ut djävlar ur dem »Denna dämontro behärskar de mest skilda kretsar, icke blott judiska landet, *där Jesus Christus,* såsom det riktigt har påståtts, *har satt en av sina väsentligaste uppgifter i att bekämpa de*

orena andarna». J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, sid. 15.. Att börja med syntes dock djävulsbesvärjelsen ha spelat en mindre viktig rol, men från och med andra århundradet vimlar den kristna litteraturen av hänvisningar på djävulsbesvärjelser, och varje större församling ägde sinaexorcister (andebesvärjare), vilka ursprungligen ansågos för särskilt gudabenådade människor, men senare bildade ett eget stånd vid sidan av diakonerna och lektorerna. Snart nog uppträdde även hedniska andebesvärjare, som i sina trollformler upptogo patriarkernas, Salomos och Jesu namn, medan omvänt kyrkan måste förmana sina exorcister att icke efterhärma hedningarnas formulär, vilket senare torde ha varit så mycket nödvändigare, som de kristna exorcisterna, efter vad Origenes själv medgiver, i regeln voro obildat folk.

Men huru stor vikt den kristna kyrkan vid denna tid fäste vid djävulsbesvärjelserna, kan man finna av den hållning som de främste kyrkofäderna från denna tid, exempelvis Tertullianus, intaga gent emot exorcismen. »Vi hava», skriver Tertullianus i en av sina försvarsskrifter, »framlagt hela vårt läge för er och även bevisen för vår saks sanning, nämligen *de gudomliga skrifternas trovärdighet och ålder,* och för det andra *de onda andarnas vittnesbörd till vår förmån».* Så stor vikt tillskrev man djävulsbesvärjarnas verksamhet! Och vid ett annat tillfälle förklarar Tertullianus, att djävlarna på tillfrågan av kristna icke blott erkänna sig själva som djävlar utan även Jesus Kristus som den sanne guden, ochhan tillfogar: »sådana vittnesbörd åstadkomma vanligen övergång till kristendomen».

Det är med tillhjälp av sådana faktorer, som den mångbeprisade urkristendomen vunnit sina segrar. Men exorcismen ägde icke endast betydelse som praktiskt missionsmedel, den öppnade även en bakdörr, genom vilken de hedniska religionsföreställningarna kunde smyga sig in i kristendomen. Även på en annan väg trängde det hedniska mångguderiet in i den kristna religionen: den dyrkan, man från början skänkt apostlarna och martyrerna, utvecklade sig snart till en formlig mänskoförgudning, och vid slutet av tredje århundradet har den kristna läran om en enda gud upplösts till ett kaotiskt virrvarr av helgon, änglar, undergörande reliquier o. s. v., vilka subordinera under den högste guden ungefär som antikens gudar under Zeus. Men vad den kristna religionen härmed teoretiskt miste i renhet, återvann den praktiskt i anpassningsförmåga; den blev i stånd att ingå kompromisser av varje slag, och den stora massan, som ännu ej frigjort sig från mångguderiet, kunde numera lugnt låta sig kristnas utan att därför behöva reducera antalet av tillbedda gudomligheter.

Ett mycket belysande vittnebörd om arten avden missionsmetod, med vars hjälp den kristna kyrkan under denna tid vunnit många av sina mest lysande segrar finner man i den biografi, som Gregorius av Nyssa har författat över den energiske och klarsynte missionären Gregorius Thaumaturgos (undergöraren). Tack vare detta dokument äro vi, säger Harnack, väl underrättade om kristnandet av västra delen av Pontus Polemoniacus och *erhålla samtidigt en synnerligen lärorik bild av det sätt varpå missionen har försiggått och huru hedendomen har »gått under» d. v. s. uppsugits* (av kristendomen) Die Mission etc, sid. 475 ff.. Härom relaterar Harnack följande:

Gregorius undergöraren, född av hedniska föräldrar i Neo-Cæsarea, blev av Origenes vunnen för kristendomen, slöt vänskap med Firmilianus av Kappadocien, återvände till sin fädernestad och blev omkring år 240 invigd till biskop i Neo-Cæsarea. På den tiden skall det i staden och dess omgivning ej ha funnits mer än 17 kristna. Efter hans död (kort före år 270) skall det blott ha funnits kvar lika många hedningar i staden. Säkert är, att kristnandet av stad och land ägde rum i stor skala. Det lyckades Gregorius, emedan han mot det hedniska satte upp ett kristligt mirakelväsen —Maria och Johannes uppenbarade sig för honom och han gjorde ett vidlyftigt bruk av dessa uppenbarelser — och emedan han hade mod att avslöja de hedniska prästernas bedrägerier och svindel, samt slutligen emedan han lät det obildade folket behålla sina festdagar i kristlig omgestaltning. »Överallt trängde predikan, och mysterieläran var verksam, och strävan efter det goda tilltog, i det att prästerskapet infördes överallt» Satserna inom citationstecken äro ordagranna utdrag ur den av Gregorius av Nyssa författade biografien.. Efter landets sed avhöll Gregorius församlingar under öppen himmel. Under den decianska förföljelsen »gav den store mannen, då han insåg den mänskliga naturens svaghet och förstod att de flesta icke skulle kunna in i döden bestå kampen för religionen, det rådet, *att kyrkan måtte vika något tillbaka för den förskräckliga förföljelsen»* (han själv flydde också). »Efter förföljelsen, då det var tillåtet att hänge sig åt all iver i guds dyrkan, anlände han åter

till staden, och i det han bereste hela den kringliggande trakten, ökade han ivern i gudstjänsten hos alla församlingar därigenom att han anordnade en högtidsfest för dem, som kämpat för tron. I det att nu den ene brakte martyrernas kroppar hit, den andre dit, församladede sig efter årets fullbordade kretslopp, *och fröjdade sig i det att de begingo en högtidsfest till martyrernas ära* Kursiveringarna i detta stycke gjorda av Harnack.. Ty även det var ett bevis på hans stora vishet, att han, då han som en naturens ledare omgestaltade hela sin tids mänskosläkte till nytt liv och *säkert fängslade dem vid trons och gudskunskapens tyglar, han i någon mån lättade trons ok för de undergivna, så att de kunde läska sig med jordiska fröjder. Ty då han insåg, att den okunniga och oerfarna massan på grund av de sinliga njutningarna hängde fast vid de falska avgudarna, så tillät han mänskorna, för att hos dem det viktigaste i första hand skulle ernås — att de nämligen från den fåfänga avgudadyrkan riktade sin sin blick mot gud — att till minne av martyrerna fröjda sig, låta sig väl vara och förlusta sig, enär med tiden en gång livet av sig självt skulle antaga mera allvar och stränghet, i det att tron komme att ge anvisning härtill.»* Gregorius är den ende missionär under de tre första århundradena, om vilken vi veta att han praktiserat en sådan missionsmetod: martyrkulten med brusande, hednisk festglädje trädde i stället för de gamla kulterna. Metoden hade en överraskande effekt: landet blev kristnat. Efter vad kyrkohistorikern Theodoretusbetygar, fann denna missionsmetod sedermera allmän användning inom kristna kyrkan Harnack, anf. arb., sid. 476, noten..

När man nu tar i betraktande dessa faktorer, förefalla de segrar, den kristna religionen vunnit under de tre första seklen av sin tillvaro, ej mera så underbara. Men å andra sidan kan det ej väcka förvåning, att en religion, som arbetat sig fram med sådana medel, på många håll måste verka frånstötande. Vi skola i det följande, alltjämt efter Harnacks skildringar, lämna en kort framställning av den kritik, varmed dåtidens bildade hednavärld bemötte kristendomen.

Under de första århundradena av vår tideräkning synes kristendomen ha utbrett sig med stor raskhet i Medelhavsländerna; redan den grekiske skriftställaren Lukianos (f. 120 e. Kr.) klagar över att »hela landet är fullt av kristna och ateister». Då som nu synes kristendomen ha utövat en särskild dragningskraft på de kvinnliga elementen, och det finnes från denna tid talrika vittnesbörd om att kvinnan i regeln utgjort majoriteten bland de kristna. Då äktenskap mellan kristna och hedningar av kyrkanstämplades som syndiga, uppstod snart nog inom de kristna församlingarna en betänklig brist på äktenskapslediga män, vilket i sin ordning framkallade konflikter och trassel av varjehanda slag. Betecknande för situationen äro härvidlag de reskript, medels vilka den klarsynte kejsar Licinius sökte motarbeta kristendomen. Licinius förordnade nämligen att kristna män och kvinnor ej fingo avhålla gemensam gudstjänst, att kvinnorna överhuvudtaget ej fingo gå i kyrkan samt slutligen att kvinnor ej fingo undervisas av biskopar utan endast av kvinnor. Sådana förordningar äro tämligen tydliga vittnesbörd om att även i de första kristna församlingarna flirt och erotik spelat en liknande rol som i våra dagars frälsningsarmé, mot vilken senare det Licinianska botemedlet säkerligen skulle visa sig synnerligen verksamt.

De förföljelser, för vilka de kristna varit utsatta ha intill mitten av tredje århundradet enligt Harnack ej varit så allvarliga, som man vanligen föreställer sig. Visserligen krävdes det alltid ett visst mod för att bli kristen, då ju svärdet ständigt hängde över den kristnes huvud; men faktiskt användes det sällan, och just känslan av att ständigt stå inför en dödsfara, som dock sällan eller aldrig medfördedöden, frambrakte högst fördärvliga psykologiska verkningar. De kristne kände sig som en förföljd skara och voro det dock i regeln icke; de kunde i sitt sinne tillskriva sig alla heroismens dygder och blevo dock sällan satta på prov; de tyckte sig högt upphöjda över världen och anpassade sig dock faktiskt allt mera efter det bestående. Den kristna litteraturen från denna tid bär talrika vittnesbörd om denna osunda och falska livsstämning, som praktiskt även tog sitt uttryck i bestickningar av romerska ämbetsmän o. s. v.

Men även i sådana fall, där martyrdöden eller åtminstone fångenskapen blev en verklighet, synas de drivande motiven för de kristna ofta ha varit av blandad och tvetydig beskaffenhet. »Överhuvudtaget», säger Burckhardt, »uppenbarade sig här de mest skilda sinnesarter, från den fegaste svaghet till svärmisk provokation, och däremellan saknades det icke exempel på lugn, beslutsam ståndaktighet. Här lära vi också känna den kristna församlingens undre folklager; där fanns det folk, som voro tyngda av förbrytelser och ville avsona dessa med en

kristen martyrdöd, alldeles som de tusentals rövare och mördare, som gingo med i första korståget; andra voro skyldiga staten skattebelopp, som de ej kundeuppbringa eller hade stora privatskulder, och sökte genom döden undandra sig detta elände; eller de hoppades att genom sina lidanden på sträckbänken eller i fängelset beveka rika kristna till att ingripa och hjälpa; och slutligen fanns det fattiga förkomna mänskor, som hade en bättre tillvaro i fängelset än därutanför, enär de kristna utan fruktan brukade förse sina fångna medbröder med mer än det nödvändiga. Inför sådana missbruk hade biskop Mensurius av Carthago mod och konsekvens nog att fordra, att sådana personer, som utan tvingande skäl trängt sig fram till martyrskapet, ej skulle få äras som martyrer» Jakob Burckhardt, Die Zeit Constantin's des grossen, sid. 34! f.. Ett betecknande vittnesbörd i samma riktning är även det yttrande, som kyrkofadern Tertullianus berättar ha fällts av Arrius Antonius, Asiens prokonsul Harnack, Die Mission des Christentums, sid. 199.; vid anblicken av alla de kristna, som vid tiden för en förföljelse frivilligt och i stora skaror trängde sig kring hans tribunal, hade denne utropat: »I olycksaliga, om I viljen dö, så han I avgrunder och rep». Även kejsar Markus Aurelius, en av de noblaste personligheter antiken har att uppvisa, var ingen vän av de kristna: honomliksom andra misshagade det sätt varpå de trängde sig fram till martyrskapet, han såg häri ett skrytsamt underskattande av döden, som vore en nog så allvarlig ting J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, sid. 55.. En andlig farsot, bland annat yttrande sig som epidemisk självmordsmani, har tydligen haft stor utbredning i den dåtida kristnavärlden.

De målmedvetna och systematiska förföljelserna mot de kristna infalla först mellan åren 249 och 303, och anknyta sig som bekant till namnen Decius, Valerianus och Diocletianus. Detta kapitel har sedan gammalt utgjort ett älsklingsämne för kyrkohistoriska författare; den fromma legenden har utsmyckat kristendomens lidandehistoria med otaliga framställningar, som bilda ett formligt skräckpanorama, men som till stor del ha föga eller intet med den historiska sanningen att skaffa Jfr Geffcken, anf. arb, sid. 48 f.: »Den blodström, som enligt traditionen rinner genom de tre första kristna århundradenas historia, är till icke ringa del en skapelse av sagan.» — Origenes († 254) förklarar uttryckligen att antalet martyrer varit »ringa och lätt att räkna» (Harnack, anf. arb., sid. 345). . Större intresse förtjänar då den kamp, som med andliga vapen förts mot kristendomen under dess genombrottstid. Dennakamp är huvudsakligen bunden vid namnen Celsus och Porphyrius; det är alltså strängt taget endast två stridsmän, vi här ha att räkna med, men, tillägger Harnack, vars framställning vi här åter följa, dessa två ersätta en hel armé.

Celsus, vars stridsskrift mot kristendomen *sermo verus* (sanningens ord) är författad under andra århundradet, ådagalägger en syn på kristendomen, som ganska mycket påminner om Nietzsches Antikrist. Vad som särskilt stöter Celsus hos kristendomen, är dess förkärlek för de sjuka och förolyckade elementen i samhället. Antikens gudom vill se rena och friska tillbedjare inför sig; de sjuka och syndfulla må se till att på något sätt återvinna själens och kroppens hälsa, först då äro de välkomna till gudarnas altare. Kristendomens grundmotsatta åskådning bekämpas av Celsus på följande sätt:

»De, som uppfordra till firandet av andra gudstjänster, sända ut följande budskap: 'den som har rena händer och talar förnuftigt, han må träda hit* eller 'den som är fri från varje skuld, och som i sitt sinne ej är medveten om någon synd, och den som fört ett ädelt och rättrådigt liv, han trade hit!’ Hörom nu däremot, vad slags folk de kristna tillkalla: 'den som är en syndare, en dåre, en dumbom, med ett ord ett olycksbarn, honom skall gudsrike upptaga'. Syndaren, därmed menas den orättrådige, tjuven, rånaren, giftblandaren, tempelrövaren och gravskändaren. Om någon ville bilda ett rövarband, skulle han just tillkalla sådana människor.»

Origenes bemöter denna Celsi anklagelse med den onekligen riktiga anmärkningen, att om en kristen sammankallar sådana samhällets olycksbarn, så gör han det i en helt annan avsikt än en rövarhövding. Men detta hindrar icke att Celsus verkligen pekat på en sjuk punkt i den unga kristendomen. Det ständiga sysslandet med själens sjukdomar förstörde icke blott skönhetssinnet, utan även den moraliska handlingskraften; och Celsus kunde liksom sedan Julianus Apostata hänvisa på, att de kristna församlingarna ofta skänkte förlåtelse på ett sätt som skadade all allvarlig moral, och att de ibland sig hade medlemmar, som intet annat religiöst samfund skulle tolerera. Under tredje århundradet börjar också den offentliga skandalen att florera i de kristna församlingarna; så snart två diakoner i samma församling råka i delo, överösa de varandra med de värsta tillmälen och beskyllningar för äktenskapsbrott, bedrägeri och mord. Förvånad och harmsen undrar man, säger Harnack, om dessa nästan

stereotypt återkommande beskyllningar varitgrundade, och varför då ej vederbörande blivit uteslutna ur församlingen; och om beskyllningarna varit falska, vilken moralisk lättfärdighet att angiva en broder i Kristo för de svåraste förbrytelser!

Samma djupa förakt för de kristna som Celsus hyser, betygar även den grekiske talaren Aristides (död 190 e. Kr.) i följande ordalag:

»Själva föraktliga förakta de andra, skryta med dygden och öva den ej, predika avhållsamhet och äro liderliga. Att röva kalla de att öva egendomsgemenskap, att se snett på folk kalla de att filosofera, och fattigdomen kalla de förakt för ägodelar. Oförskämdhet nämna de frihet, illasinnat prat frimodighet, och emottagandet av gåvor humanitet. Liksom det gudlösa folket i Palestina förena de kryperi och fräckhet.»

Gent emot själva kristendomen är Celsus en lika oförsonlig fiende som gent emot de kristna. För honom är kristendomen från början till slut en absurd och jämmerlig tragedi. Celsus känner mycket väl till de olika kristna sekterna och den kristna religionens utvecklingsstadier, och använder sig härav för att ännu mer öka intrycket av dess haltlöshet: han spelar ut sekterna mot kyrkan, den tidigare perioden mot den senare, Kristus mot apostlarna, bibelkritiken mot texternas trovärdighet. Även Kristus själv utsättes för en mycket hårdhänt kritik;vad som möjligen kan finnas av förnuft i hans tal, är lånat från filosoferna, allt det andra är villfarelse och bedrägeri. Apostlarna äro bedragna bedragare; tron på uppståndelsen grundar sig på ett förryckt fruntimmers utsago, hela den kristna försynstron är en oförskämdhet gent emot gudomen — en kör av grodor, som sitta i en pöl och kväka: »För vår skull är världen skapad».

En vida djupare och mera komplicerad natur än Celsus möter oss hundra år senare i den romerske filosofen Porphyrius, en lärjunge till nyplatonismens grundläggare Plotinus. Celsus kämpar för den gamla religionen huvudsakligen därför att dess upprätthållande är nödvändigt för den romerska statens bestånd och hyllar för egen del den världsåskådning, som skiftar i många olika färger; Porphyrius är en djup tänkare och en glänsande kritiker, vars verksamhet påtagligen har gjort ett djupt intryck på motståndarna: den helige Augustinus kallar honom »en ädel och mycket skarpsynt filosof, ehuru kristendomens bittraste fiende», medan däremot kyrkofadern Hieronymus hedrar honom med epiteten »dåre, hädare, galning, bakdantare, rabiat hund» o. s. v.

Det är icke svårt att förstå den avsky, varmed Porphyrius, den högt bildade nyplatonikern, måstebetrakta den kristna världsåskådningen. För nyplatonismen är det högsta väsendet (urväsendet) något fullkomligt ofattbart, som icke kan tänkas, ännu mindre nämnas med ord, efter som det varken är tanke, vilja eller liv, utan något högre än allt detta. Men liksom elden utsänder värme och snön köld och blommorna dofter, så är den värld vari vi leva, en utstrålning eller ett utflöde (emanation) av det eviga och fullkomliga urväsendet. Den högsta emanationen och den klaraste reflexen av urväsendet är den förnuftiga idévärlden, den lägsta emanationen d. v. s. det utflöde som längst avlägsnat sig från den eviga urkällan, är materien, vilken tillika är det onda, och människosjälen är ett dubbelväsen, som är bundet i fångenskap under materien, men vars rätta hem är idéernas värld. Människans mål blir då att genom försakelse och andra dygder småningom söka befria sig ur materiens herravälde, och under många olika stadier slutligen nå tillbaka till sitt ursprungliga hem, den rena idévärlden. Och har människosjälen en gång lyckats återinträda i idévärlden, så uppnår hon slutligen också det sista målet för all strävan, återföreningen med urväsendet, i vars sköte hon medvetslös sjunker ned och upplöses.På en anhängare av denna djupa och poetiska filosofi måste kristendomen med sitt skarpa särskiljande av skapare och skapat, av gud och natur, med sina paradoxa läror om guds människoblivande och världsundergång och uppståndelse göra ett barbariskt intryck. Men på den tiden då Porphyrius skrev, hade kristendomen redan blivit en makt, som med varje dag blev starkare. Porphyrius, som i åratal disputerat med kristna kyrkolärare och gnostiker i Rom drog sig tillbaka till Sicilien, där han i ostörd ensamhet nedskrev sina femton böcker »Mot de kristna». Efter den kristna kyrkans seger blev detta verk på kejsar Theodosii befallning uppbränt tillsammans med de motskrifter, med vilka fyra framståends kyrkofäder sökt vederlägga detsamma. Det är, säger Harnack, en oersättlig förlust, att dessa motskrifter gått förlorade, ehuru, tillägger han sarkastiskt, det säkerligen icke torde vara en förlust för de ifrågavarande författarna. Av Porphyrii skrift ha däremot räddats några fragment, som trots sin ofullständighet

dock ge en ganska klar bild av denne djupe och själfulle tänkare.

Boken »Mot de kristna» är, säger Harnack, måhända den rikaste och grundligaste skrift som någonsin skrivits mot kristendomen.*»På den punkt dit Porphyrius förlagt striden mellan religionsfilosofisk vetenskap och kristendom, ligger den än i dag* Kursiverat av Harnack.*; än i dag är Porphyrius ovederlagd,* och han kan överhuvudtaget icke vederläggas, om man i första hand ger honom rätt och alltså återför kristendomen till dess kärna.»

Förträffligheten av Porphyrii arbete beror dels därpå, att det grundar sig på djupgående bibelstudier och är skrivet med religiös förståelse, dels därpå att författaren icke vill imponera, övertala eller överrumpla, utan vederlägga med allvar och logik. Porphyrius ville för det första förstöra de kristna myterna, d. v. s. påvisa deras historiska ohållbarhet; därnäst vänder han sig mot den kristna skapelsehistorien, som genom att skilja världen från gud och lära dess uppkomst i tiden ej tillåter någon verkligt vördnadsfull och religiös uppfattning av världsalltet. Härmed sammanhänger att Porphyrius förkastar läran om världens undergång såsom en ofórnuftig och även irreligiös uppfattning. Vidare bekämpar han läran om guds människoblivande: de kristna åtskilja gud och världen oriktigt (genom läran om guds människoblivande). Slutligen gällerhans polemik den kristna uppståndelseläran och sakramenten. Särskilt betecknande i detta hänseende är hans kritik av nattvardens sakrament. Nattvardsmysteriet sådant det framställts av synoptikerna (Matthæus, Markus, Lukas) lämnar han oantastat, men Johannes 6:54 (Om ni icke äter mitt kött och dricker mitt blod så haven I icke liv i eder) kriserar han på följande sätt:

»Är då icke detta djuriskt och absurt, ja långt absurdare än den värsta galenskap och mera djuriskt än djurisk råhet, att en människa skall äta människokött och dricka sin stamfrändes blod och därigenom förvärva det eviga livet? Ty säg mig: vilken större råhet kunnen I väl, när I gören detta, ytterligare införa i livet? Vilken förbrytelse kunnen I väl peka på, som vore mera tyngd av förbannelse än denna vidriga skamlöshet? — — — Och om du ville anställa efterforskningar ända bort till Skythien och till de etiopiska Makrobierna, och om du fördes runt kring Oceanen, så skall du finna folkslag, som äta loppor och rötter och sådana, som äta ormar och möss, men alla avhålla de sig från att äta människokött. Vad betyder nu detta ord? *Ty om det också hade en mera allegorisk mystisk och drägligare betydelse, så måste* dock ordets blotta klang, när den når örat, såra själen och sätta sinnet i uppror gerom sin vidrighet . . . För den skull har, tror jag, varken Markus eller Lukas eller ens Matthæus kommit fram med detta, just emedan de voro av den meningen, att detta ord icke vore värdigt bildade människor.»På alla dessa punkter är Porphyrius oförsonlig och bekämpar kristendomen som den värsta kulturfienden. Men för övrigt är han i mångt och mycket ense med den kristna uppfattningen, och den historiske Kristus hyllar han med en nästan svärmisk beundran. Mot aposteln Paulus hyser han däremot som den bildade hellenisten den djupaste antipati; Paulus är för honom endast en oärlig och barbarisk skrodör, en fiende till all nobel och fri bildning.

Om den verkan som Porphyrii skrift kan ha haft, veta vi ingenting, bortsett från kyrkofädernas litanior över författaren. Harnack menar att även ett ännu förträffligare verk svårligen skulle kunna haft någon påföljd, enär kristendomen vid den tidpunkt, då Porphyrius skrev, redan var bliven en världsreligion; och sådana världsreligioner kan ingen professor vederlägga, försåvitt han inte jämte pennan även för reformatorns svärd.

Det kan emellertid ej råda ringaste tvivel om att en verkligt målmedveten, skarp och konsekvent förföljelse, skulle ha kunnat i grunden utrota kristendomen, om den sträckt sig över ett par århundraden med det klart fattade syftet att utrota olika tänkande Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums.. När man vet vad inkvisitionen med sinjärnhårda konsekvens kunnat uträtta i Spanien, så förstår man, att det i främsta rummet är *tiden* det kommer an på; i Spanien har systemet segrat, enär det har arbetat med förundransvärd kraft och *tillräckligt länge.* Men i den antika hedendomen fanns det ingen motsvarighet till den kristna fanatism, som fick sitt praktiska uttryck i inkvisitionen; den fientliga stämningen mot de kristna saknade de psykologiska förutsättningar, som krävas för varje varaktig aktion.

Åttio år efter Porphyrii födelse hade också de kristna nått en sådan utbredning och makt, att en statsman med Konstantin den stores vidsynta blick insåg det meningslösa i vidare förföljelser. Så snart hans klara

verklighetssinne sagt honom, att de kristna voro goda undersåtar, att de voro talrika och att en förnuftig statsmakt ej hade något att frukta av dem, var hans beslut fattat Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, s. 372 f.. År 313 lät han tillsamman med sin medregent, den mot kristendomen i grunden avogt stämde Licinius, utfärda ett s. k. toleransedikt, som tillförsäkrade de kristna full samvets- och religionsfrihet. Några år senare erhöllo det kristna prästerskapet fullständig befrielse från skatter och övriga plikter gent emotstaten; kort därpå (år 321) erhöll kyrkan tillåtelse att mottaga arv och efter segern över Licinius ett betydande statsunderstöd i form av domäner och arrendeavgifter. På detta sätt ledde statens kristnande till ett förvärldsligande av kyrkan, och sedan kyrkan väl blivit medveten om sin politiska makt» stegrades prästerskapets sociala anspråk med en oväntad raskhet: kyrkans tjänare bildade en över den övriga menigheten upphöjd samhällsklass, prästvigningen erhöll en alltmera mystisk betydelse och uppfattades som ett magiskt meddelande av övernaturliga krafter, inom prästerskapets egen krets inträdde en skärpt rangordning, som strängt skilde på presbyter, diakoner och biskopar, och bland dessa senare infördes även en rangskillnad som koncentrerade makten hos biskoparna i de fem gamla patriarksätena i Rom, Alexandria, Antiochia, Konstantinopel och Jerusalem. Biskopsvalen blevo numera ofta föremål för de häftigaste strider, som skakade hela kyrkan; de män som under dessa förhållanden trängde sig fram och gjorde kyrklig karriär, voro sällan de bästa krafterna, utan sådana som tack vare retoriska, politiska eller finansiella talanger kunde göra sig gällande Burckhardt, anf. arb., sid. 389 f.. I sambandhärmed erhöll kyrkan snart nog en glänsande yttre representation med härliga kyrkobyggnader och imponerande ritual, och redan under Konstantin den stores söner förde storstädernas biskopar ett liv som furstar.

Knappt hade emellertid den kristna kyrkan räddats undan de yttre förföljelserna, förr än dess inre tillstånd blottades genom de häftiga strider som utbröto angående förhållandet mellan de tre personerna i gudomen. En mängd andra, delvis världsliga intressen voro inblandade i denna från alla synpunkter motbjudande strid, i vilken den kätterska ståndpunkten, som ville underordna sonen under fadern, förfäktades av den icke osympatiske, men underlige presbytern Arius från Alexandria, medan däremot ortodoxiens talan fördes av de energiska och intelligenta biskoparna från Rom, Jerusalem, Antiochia och Alexandria Bernoulli, Das Konzil von Nicæa (1896).. För att bilägga striden och för att lära känna sitt nya rikes prästerskap sammankallade Konstantin i juni år 325 ett allmänt kyrkomöte till Nicæa, där han själv ledde förhandlingarna, prunkande i purpur, guld och ädelstenar, »lik en herrans ängel från himmelen», betygar den kristne kyrkohistorikern Eusebius. Kejsaren, somursprungligen sympatiserat med det Arianska partiet, överblickade snart nog situationen, och då han fann de ortodoxa sitta inne med de största förutsättningarna med hänsyn till energi och teoretisk skolning, så bestämde han sig för deras riktning, och påtvang majoriteten genom maktspråk den uppfattning av treenigheten, som alltsedan dess under namnet av den Athanasianska trosbekännelsen varit den härskande inom kristna kyrkan. Två biskopar, som vägrade att skriva under, blevo bannlysta; men de övriga, 316 stycken, fogade sig villigt, och Konstantin skrev sedermera till Alexandria: »Vad trehundra biskopar beslutat är ingenting annat än guds mening».

Vid detta stora kyrkomöte synes kejsaren ha varit den populäraste personen; han uppträdde mycket diplomatiskt, betygade åt alla håll sitt intresse och sin högaktning, kallade sig biskoparnas medtjänare och hälsade dem »mina vänner», »älskade broder», »din helighet» o. s. v. Särskilt vördnadsvärda personligheter voro föremål för hans synnerliga utmärkelser: ett trosvittne från Egypten kysser han med helig nitälskan på hans utstuckna öga. Efter mötet ger han en lysande avskedsbankett och hemförlovar sedan sina gäster med de frikostigaste skänker.

Att det emellertid uteslutande varit politiskaklokhetsskäl, som bestämt Konstantin den store för att uppträda som kristendomens beskyddare framgår tydligt nog av den hållning, han samtidigt intog i världsliga ting. Året före det nicænska mötet lät han, i strid mot en högtidligt avgiven ed, döda sin medregent Licinius, och två år senare (326} lät han slag i slag mörda sin son i första giftet, den utmärkte Crispus, därpå sin egen gemål Fausta,. och slutligen Licinii elvaårige son Licinianus. Detta hindrar emellertid icke den kristne kyrkohistorikern Eusebius, som var kejsarens samtida, från att framställa det moraliska vidundret Konstantin som ett mänsklighetens ideal, och särskilt som idealet för alla framtida furstar Burckhardt, anf. arb., sid. 356.. Eusebii taktik har sedermera under långa århundraden varit normen för kristen historieskrivning, och än i dag finner man i våra historiska läroböcker Jfr t. ex. Schottes lärobok i allmän historia. ej med ett ord antytt, att den man, som gjorde kristendomen till statsreligion,

samtidigt var en av de största förbrytare, världshistorien känner.

*

Så snart kristendomen blivit statsreligion, börjar den att med brutal hänsynslöshet gå anfallsvistillväga mot alla andra religioner. Redan under Konstantin den stores tid förstördes och plundrades en mängd hednatempel, dock synes motivet härtill i allmänhet ej ha varit av religiös natur, utan legat i kejsarens rovlystnad och penningbehov; plundringarne drabbade därför huvudsakligen sådana bilder, som i likhet med den olympiske Zeus bestodo av guld och elfenben. Men redan Konstantins söner uppmanas av den kristlige kyrkoläraren Firmicus i följande kraftiga ordalag till tempelskändning: »hugg sönder dem, hugg sönder dem med bilan, dessa tempelprydnader! Till smältdegeln, till myntverkstaden med dessa gudar! Alla tempelskänker äro edra, tag och bruka dem.»

Under ytterligare två århundraden varade striden mellan hedendom och kristendom, ehuru den fördes med mycket olika vapen; men att den numera fullkomligt makt- och värnlösa gudatron ännu levde kvar så pass länge, fastän kristendomen outtröttligt och allt skoningslösare förföljde alla dess livsyttringar med förtryck, plundring, förstöring och förföljelser av alla slag, det visar, hur stark den åldrade hedendomens livskraft ännu var Friedländer, Sittengeschichte Roms, Bd. III, sid. 537 f.. Ännu under den förföljelse, som kejsar Theodosiusbörjade år 380, och under vilken först i orienten, sedan i västerlandet alla den gamla kultens tempel och kapell förstördes med eld och svärd, kom det i städerna ofta till blodiga strider mellan de gammaltroende och de kristna. Med undantag av direkt tvångsomvändelse använde den kristna kyrkan varje form av våld för att undertrycka hedendomen: alla offer- och kulthandlingar och kyrkobesök förbjödos vid de strängaste straff, prästerna utvisades ur städerna och templens egendom konfiskerades. Att den numera fullkomligt värnlösa hedendomen icke blott drabbades av en drakonisk lagstiftnings hårdhet, utan också exploaterades av kristna jobbare och förbrytare, därom vittnar såväl en kejserlig förordning av år 423 som kyrkofadern Augustini upprepade förmaningar att ej bedriva hednaplundring under religionens täckmantel. Även hedendomen har haft sina martyrer; en av de mest tilltalande gestalterna i detta bildergalleri är den sköna och bildade Hypatia, en kvinnlig filosof i Alexandria, som år 415 på det avskyvärdaste sätt mördades av den kristne biskopen Cyrilli pöbelskaror.

*

KRISTENDOM OCH MORAL

En hednisk skriftställare, historikern Zosimus (450—502 e. Kr.), berättar angående orsaken till Konstantin den stores omvändelse följande: på grund av mordet på Crispus och Fausta samt meneden mot Licinius hade kejsaren gripits av samvetskval och vänt sig till de hedniska prästerna (efter en version till den berömde nyplatonikern Sopater) för att erhålla anvisning om medel att sona sina brott; och då det svarades honom, att för sådana ogärningar funnes det ej någon försoning, skulle en från Spanien till Rom ankommen egypter genom hovdamernas förmedling ha skaffat sig tillträde till kejsaren och bibrakt honom den övertygelsen, att kristendomen vore i stånd att avtvå varje missgärning, även den gräsligaste, varpå kejsaren övergick till den nya frälsningsreligionen. Även om denna berättelse i vissa detaljer är oriktig, så finns det ingenting som hindrar, att den innehåller en kärna av sanning Burckhardt, anf. arb., sid. 381.; i varje fall är den ett talande vittnesbörd om det förakt, varmed den bildade hednavärlden betraktade kristendomens beredvillighet att skänka syndernas förlåtelse även åt de grövsta förbrytare, blott de betygade sin Kristustro. »Hedendomen», säger en modärn kyrkohistoriker Karl Müller, Kirchengeschichte I, 208, citerad efter Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (1906), sid. 269., »hade formligen renat sig genom att åt kyrkan avge en del av sina uslaste element. Kyrkliga skriftställare intyga själva, att de icke-troende höllos borta från kyrkan genom de dåliga erfarenheter som de gjort med kristna från kyrkans läger. De kyrkliga partistriderna, den våldsamma förstöringen av hedendomen, dess helgedomar och konstskatter virvlade i alla kretsar upp en massa av de lägsta lidelser och hatfullaste råhet, och verkade förvildande på seder och liv.»

Detta yttrande av den bekante kyrkohistorikern står i avgjord motsättning till den traditionella uppfattningen,

enligt vilken vid vår tideräkningsbörjan hela hednavärlden höll på att gå under i moraliskt och fysiskt fördärv, då plötsligt kristendomen gjorde sitt inträde i världshistorien och tack vare sin upphöjda moral och sitt gudomliga sanningsinnehåll räddade mänskligheten från undergång. Hedniskt sedefördärv och kristen sederenhet — med dessa enkla motsättningar rör sig än i dag den av staten erkända skolvisdomen I den sid. 343 omnämnda läroboken i historia finner man (sid. 101) följande passus: »Men tidens *sedliga förfall* kunde icke döljas eller överskylas. De gamla romerska dygderna hade redan längesedan utplånats och givit rum för njutningslystnad, egennytta och penningbegär. — — Då sände gud sin enfödde son, ***Jesus Kristus,*** i världen och öppnade genom *hans födelse* för hela mänskligheten en ljusare framtid.» Denna lärobok användes alltjämt vid historieundervisningen i statens allmänna läroverk.. Om hedningen Nero, som av allt att döma varit sinnessjuk under senare perioden av sitt liv, får man i våra skolböcker lära, att han var en avskyvärd tyrann, ett odjur i mänskohamn som lät mörda sin moder och sin gemål jämte hennes broder; men om den kristne kejsaren Konstantin, som lät mörda sin son och sin gemål, medan han samtidigt höll kristliga predikningar för sitt hov, om denne kallt beräknande förbrytare har samma historieskrivare ingenting ofördelaktigt att förmäla sina läsare. Taktiken är än i dag *principiellt*den samma, som för sjuttonhundra år sedan infördes av Eusebius, om också formerna ha växlat.

Den traditionella uppfattningen av kristendomens renande och förädlande inflytande är naturligtvis icke fullkomligt gripen ur luften. Det lider intet tvivel om att det under första århundradena funnits kristna som imponerat på sin omgivning genom exemplarisk renlevnad, offervillighet och hjälpsamhet; men å andra sidan får man ej glömma att åtskilliga vittnesbörd i denna riktning äro tendentiösa skönmålningar, vilkas sanningsinnehåll ofta ej är större än de ovan berörda martyrhistoriernas Jfr Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sid. 500: »apologeter som Aristides och Justinus förehålla hedningarna kristendomens sedliga storhet. Det är visserligen i första hand idel ord, teorier. Det verkliga tillståndet i talrika församlingar var helt annorlunda.». Det är särskilt två omständigheter, som här falla tungt i vågskålen: å ena sidan ha vi fullt säkra bevis för att redan inom de första kristna församlingarna det sedliga tillståndet lämnat mycket övrigt att önska, och att moralnivån inom kyrkan sedan under århundraden varit stadd i ett ständigt sjunkande; å andra sidan är det numera ett allmänt erkänt faktum att den antika hedendomen före sin död undergick en reningsprocess, som i moraliskthänseende gjorde den fullkomligt jämnbördig med kristendomen i dess bästa form.

Vad den första punkten beträffar, så framgår det bl. a. av Pauli brev till Korinthierna, att tillståndet i den kristna församlingen redan på apostelns tid yarit högst betänkligt. De rapporter, som Paulus erhållit från Korinth, visa, säger Pfleiderer Urchristentum I, sid, 102 f., »bilden av en församling som befann sig i ett tillstånd av religiös förvirring och partibildning och av sedlig upplösning och förvildning». Det vill nästan synas som hade Pauli predikan i stället för att höja det sedliga tillståndet bland korinthierna tvärtom verkat motsatsen: de paulinska lärorna om syndernas soning genom Kristi död, om rättfärdiggörelsen genom tron, om lagens upphävande o. s. v. hade av många uppfattats som ett fribrev att synda och blivit ett medel att narkotisera samvetena. I kraft av detta missförstånd begingo de kristna i Korinth, särskilt de som tillhörde apostelns eget parti, allehanda sexuella excesser, deltogo i festmåltiderna vid de hedniska offerfesterna, iscensatte vid uppbyggelsemötena skandalösa uppträden med förvirrat och vildsint tungomålstalande och bräkte det därhän att nattvarden urartade till en festmåltid för de rike,vid vilken de fattiga endast fingo se på Urchristentum I, sid. 104 f.. Och under tiden antog principstriden mellan judisk lagkristendom och paulinsk frikristendom alltmer den vidriga formen av en personlig intrig med tarvligt skvaller å ömse sidor Urchristentum I, sid. 107.. »Den historiska bilden härav», säger Wrede Paulus, sid. 42., »har sina motbjudande sidor och *förstör obarmhärtigt illusionen om den ur-kristna församlingens ideala tillstånd.»*

Vid slutet av första århundradet upphör den första missionstiden: från och med denna tidpunkt blir huvuduppgiften ej längre att grunda nya församlingar, utan att sammansluta de gamla Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sid. 276 f.. »De kristna missionärerna fortsätta sin vandringspredikan i de fast organiserade kristna församlingarne, men upphörandet av det egentliga missionskallet med sin kedja av offer och försakelser leder alldeles av sig själv till urartning. Tygellöshet, tiggeri, svindel och goëtskap bryter in bland vandringspredikanterna. De begagna sitt gudomliga anseende — 'den som upptar er han upptar gud!' — till

församlingarnas fördärv. De äro de lögnprofeter, somkomma i fårakläder, men invärtes äro glupande ulvar (Matth. 7: 15). De skrymta med att profetera och utdriva dämoner i Jesu namn, och dock äro de idel missdådare (Matth. 7: 22). De skona icke hjorden, röva vad de kunna komma åt genom sitt tiggeri, silver, guld och kläder (Apost.-gärn. 20: 29, 33). Eller de smyga sig in i husen och fånga kvinnorna, som äro tyngda av synder och drivna av allehanda lustar (II Tim. 3: 6). Dessa torftiga ställen ur Matthæus-, Lukas- och pastoralbreven erhålla sin komplettering genom apostlaläran och Hermas' elfte bud. Där se vi framför oss aposteln, som stannar så länge som möjligt i en församling för att må riktigt väl, och som sedan vid sin avresa tar med sig rikligt foder och om möjligt även pengar. Eller profeten uppträder, faller i extas, beställer en måltid och äter upp den med glatt mod. Eller han ropar i extatiska tonarter: giv mig pengar!, och stoppar dem med allvarlig min i fickan. Liksom till spåmannen löpa mänskorna till den kristne profeten. Han förstår sig snart på deras frågor och önskningar och talar till deras behag. Aldrig gör han det utan lön. Därpå uppträder han fräckt i församlingen, pockar på hedersplatsen, vill vara med vid varje fest och varje måltid, endast denoffentliga gudstjänsten undviker han. Mellan dessa kristna apostlar och profeter och de grekiska sofisterna samt de orientaliska goëterna fanns till sist icke den ringaste skillnad. — Apostlarnas och profeternas undergång var ej en episod av underordnad betydelse i kristendomens historia. Den betydde inspirationens slut. Gud hörde upp att tala direkt genom män. Ett huvudkännemärke hos urkristendomen: tron på den gud, som talar och verkar i den närvarande tiden, går sin upplösning till mötes.» (Wernle anf. arb., sid. 272 f.)

Naturligtvis fanns det under denna tid enskilda kristna, som voro genomträngda av en djup fromhet och en fläckfri idealitet; Wernle menar att dessa under den efterapostoliska tiden voro talrikare än någonsin sedermera. Men att kristendomens utbredning under de första århundradena i och för sig ingalunda garanterade något moraliskt uppsving hos befolkningen, därom har man, bortsett från hednavärldens kritik, även säkra vittnesbörd från kristet håll. Från ett allmänt spanskt kyrkomöte, som avhållits i Elvira omkring år 300 (troligen 303), har man kvar protokollen Harnack, Die Mission etc, sid. 531., och dessa visa med all möjlig tydlighet, att den spanskakristenheten redan vid denna tid befunnit sig i en betänklig depravation. Utom den märkvärdiga omständigheten att *kristna* bekläda *hedniska* prästämbeten upptar protokollet en förteckning på mera allmänt förekommande förseelser inom församlingarna: kristna matmödrar, som prygla sina slavinnor till döds, kristna mördare, som mörda av ondska, ytterligt grova otuktssynder, kristna kopplare och kopplerskor, horiska heliga jungfrur, föräldrar som gifta bort sina döttrar till hednapräster, horiska biskopar och präster, procentande präster o. s. v. En särskild paragraf bestämmer att ingen får firas som martyr, som slagit sönder avgudabilder och därunder blivit dödad; denna bestämmelse är av intresse, därför att den visar att de kristna, redan innan deras religion blivit upphöjd till statsreligion och i ett så avlägset land som Spanien, börjat gå anfallsvis tillväga mot andra religioner.

*

Under tiden hade hedendomen genomgått en reningsprocess, som icke blott sträckte sina verkningar till de kretsar, som stodo under inflytande av den stoiska filosofin, utan också till de orientaliska religionerna och deras anhängare. Det ärintressant att iakttaga, huru de orientaliska gudomligheterna efter sin invandring i Europa förfinas, moraliseras och förandligas, innan de få vika för kristendomen, i vilken de sedan ofta uppdyka på nytt i samma gestalt, fast under annat namn.

Innan den egyptiska gudinnan Isis slutade sina dagar som kristen madonna, hade hon under århundradenas lopp haft växlande och delvis tämligen komprometterande antecedentia. Under den förkristna tiden dyrkades hon i Egypten som moralens och rättsordningens skaparinna; om det kärnfulla allvar, som genomgår den äldre Isiskulten har man bl. a. ett vackert vittnesbörd i en av Deissmann Licht von Osten, sid. 94 f. reproducerad Isis-inskrift från Ios, om vars anda följande rader kunna ge en föreställning:

»— — Jag skilde jorden från himlen. Jag visade stjärnorna deras vägar. Jag ordnade solens och månens gång. Jag uppfann sjömannens yrke. Jag gjorde det rätta starkt. Jag förde kvinna och man tillsamman. Jag gav kvinnorna att bära livsfrukten till tionde månaden. Jag gav budet, att föräldrarna skola älskas av barnen. Jag lade straff på den,

som är kärlekslös mot sina föräldrar. Jag och minbroder Osiris gjorde slut på mänskoäteriet. Jag lärde att ära gudarnas bilder. Jag invigde gudarnas helgedomar. Jag förstörde tyrannernas herravälde. Jag åstadkom att kvinnorna älskas av männen. Jag gjorde att det rätta är starkare än guld och silver. Jag gav budet, att det sanna skall gälla som skönt.— —»

Sådan var Isis ursprungligen i sitt hemland. Men i Alexandria, den nöjeslystna storstaden, förlorade gudinnan snart nog åtskilligt av sin moraliska fasthet, och när hon sedan höll sitt intåg i Italien, var hon ej längre någon sträng gudinna. Hon identifierades med Venus, liksom hennes son Harpokrates med Eros, och dyrkades särskilt av sådana kvinnor, som driva kärleken som yrke Cumont, anf. arb., sid. 108 f.. Juvenalis betecknar henne rätt och slätt som kopplerska, och hennes tempel stodo i ännu sämre rop; de uppsöktes särskilt av unga män, som gingo på jakt efter galanta äventyr. Men när under andra århundradet e. Kr. de nya renhetsidealen började glimma upp för folkmedvetandet, och avståendet från sinnliga njutningar blev den oundgängliga förutsättningen för kunskapen om gud, som ansågs för det högsta goda, så undergick även Isis enunderbar förvandling, och i stället för att gynna förbjuden kärlekshandel blev hon kyskhetens gudinna; i en roman, författad av Xenophon från Ephesus (280 e. Kr.) skyddar Isis hjältinnans dygd mot alla fallrep, och förlänar henne slutligen segern. Och om den stämning, vari denna periods Isistroende befann sig efter invigningen i de heliga mysterierna, vittnar följande hymn av Apulejus: »Du heliga, du eviga uppehållerska av mänskosläktet, alltid givmild i att vederkvicka de dödliga, du som visar de olyckliga, när de drabbats av ödets hårda slag, en moders ljuva ömhet! Ingen dag, ingen enda vilostund, ja inte ens ett obetydligt ögonblick går förbi tomt på dina välgärningar, utan att du beskyddar mänskorna till lands och vatten, fördriver livets stormar, räcker en skyddande hand, med vilken du löser ödets outredbart hopspunna trådar, mildrar den blinda slumpens raseri och hämmar stjärnornas fördärvliga lopp. Dig ära de himmelska, dig tjäna underjordens gudar, du vrider jorden omkring i dess krets, du tänder solens ljus, du behärskar världen! På din vink andas luftdragen, nära molnen, gro fröna, spira telningarna. För din höghet skygga fåglarna, som genomflyga himlen, de vilda djuren, som irra omkring i bergen, ormarnasom ligga dolda på marken, vidundren, som tumla omkring på haven. Dock jag är för svag i anden för att sjunga ditt lov, för fattig på ägodelar för att bringa dig värdiga offer: ordens fullhet brister mig för att säga, vad jag förnimmer av din höghet, och därtill skulle icke tusen munnar, icke tusen lungor, icke ett evigt flöde av outtröttligt tal räcka till. Så vill jag blott söka fullgöra, vad en from, men i övrigt fattig man förmår: evigt skall jag bevara i det innersta av mitt hjärta och evigt hålla för ögonen ditt gudomliga ansikte och din allra heligaste makt.»

Den djupa innerlighet, varom denna hymn till Isis bär vittne, gjorde sig även gällande inom de andra orientaliska religionerna, innan de besegrades och uppsögos av kristendomen. Och liksom den ursprungligen primitiva läran mättades med filosofi och bildning, så blev liturgin genomträngd av etiska förutsättningar Cumont, anf. arb., sid. 220.. Ehuru man bemödade sig att fasthålla traditionens kontinuitet, hade man småningom omgestaltat dess innehåll. Liksom kultens ceremonier så hade även de mest frånstötande och lättfärdiga myter småningom förvandlats tilluppbyggliga berättelser; hedendomen hade blivit en skola för sedligheten, prästen hade blivit lärare och biktfader. Här kan man, helt generellt, tillämpa vad den engelske teologen Hatch Hatch, Griechentum und Christentum, sid. 229. yttrar om de grekiska mysterierna: »i de öster- och västerländska (kristna) gudstjänsternas glänsande ceremonier ha vi kvar rester, i enstaka fall galvaniserade rester av något, som jag ej har mod att kalla *hedniska* ceremonier. Ty om det också var uttrycket för en mindre upplyst tro, så braktes det dock av ett hjärta, som icke mindre allvarligt sökte gud och strävade efter renhet än vi själva.»

Samma strävan efter innerlighet och förandligande återfinnes även på det filosofiska området Jfr vad som å sidorna 220—222 sagts om den stoiska filosofin och de utdrag, som där meddelats ur Senecas skrifter.. »Det motsvarade tidens allmänna drag», säger Eucken,. »att sätta den moraliska uppgiften icke i det yttre verket, utan i sinnelagets innerlighet»; humanitetens idé, som blev en omedelbar utstrålning av denna ideala sedlighet, förefanns långt före kristendomen i den antika kulturen, vars bästa representanter, de må nu ha varit stoiska eller epikureiska filosofer,romerska rättslärare eller mänskoälskande litteratörer, aldrig tröttnade att predika kosmopolitismens och humanitetens grundtankar om mänsklighetens allmänna förbrödring och försoning och om en gudomlig i hjärtat nedlagd naturlag Wendland, anf. arb., sid. 16 f.. som står över de skrivna och inskränkta mänskolagarna. Och vad som

är viktigare — denna stoiska moral, till vilken de bildade på denna tid bekände sig, har utövat ett starkt uppfostrande inflytande och i hög grad mildrat de allmänna sederna, särskilt med hänsyn till slavarnas behandling, kvinnornas ställning o. s. v. *»Över de vägar, på vilka kristendomen skred in i världen, lyser det klara ljuset från en kulturvärld»* — med dessa ord har nyteologen von Soden uttryckt en grundsanning, som aldrig borde lämnas ur sikte, när det gäller att bedöma förhållandet mellan religion och kultur och särskildt den form av kultur, som kallas moral.

*

Frågan om kristendomens ställning till moralen har redan vid ett par föregående tillfällen varit upptagen till behandling i detta arbete. Det har redan framhållits, att den av Nya TestamentetsJesus förkunnade moralläran, trots sina obestridliga förtjänster, i stor sett dock är en lönemoral Härmed skall ej bestridas, att man hos Nya Testamentets Jesus vid sidan om den på blind auktoritetstro grundade lönemoralen även finner ansatser till en högre moral, som ta sitt uttryck i maningar att söka likna den fullkomlige guden eller till och med göra det goda för det godas egen skull. Men dessa sporadiskt inströdda yttranden, på vilka modärna teologer lägga en sådan vikt, ha sina fullkomliga paralleller i Gamla Testamentet och träda dessutom rent kvantitativt starkt i bakgrunden gent emot alla de ställen där Jesus åberopar lönetanken som motiv. I sitt nyligen (1910) utkomna arbete »Kultur und Denken der Babylonier und Juden» {jfr sid. 22) sammanfattar Hermann Schneider sin åsikt om Jesusmoralen på följande sätt: »Så ha vi sida vid sida om varandra alla möjliga motiveringar, primitiva och högsta; men denna fullständighet är intet tecken på kraft, utan på svaghet; den, för vilken den barnsliga motiveringen med guds bud gäller mera eller lika mycket som den rationella eller absoluta motiveringen, han saknar den andliga mognad, som kräves för att väga sina motiveringar mot varandra, för att utsöndra det primitivt vetenskapliga, för att öva logisk konsekvens; lika mycket som judisk monoteism står över babylonisk religion med dess många begynnelser, lika högt står den högsta helleniska etiken över Jesu. — Jesus förblir nämligen även som etiker förhellenisk; liksom han är profet, men icke filosof, guds verktyg, men icke fri tänkare, liksom hans översta begrepp förbli antropomorfa, så är hela hans tänkande halvvetenskapligt, skolastiskt, klart i att samla alla instanser, som stödja hans påstående, men ur stånd att uppskatta motinstanserna och förfara konsekvent. Den, som endast ser detaljerna, kan tro, att Jesus uttömt alla etikens möjligheter — den, som behåller det hela i sikte, han ser att Jesus snuddar vid alla, tror sig hålla fast alla, enär han ej kan genomtänka någon; endast för barn är allting förenligt. Och så är Jesus icke historiens högsta och friaste personlighet, utan endast den högsta i den antika judendomen, bunden och ofri i jämförelse med de främsta helleniska tänkarna.» (Anf. arb., sid. 477—478.), och redan härigenom ur stånd att tillfredsställa vår tidshögre rättsmedvetande. Det samma gäller i kanske ännu högre grad om den av aposteln Paulus förkunnade moralen För att ge dem av våra läsare, som ej längre ha Nya Testamentets skrifter i friskt minne, en levande föreställning om den argumentering, som aposteln Paulus begagnar vid sin moral förkunnelse, avtryckes här några prov ur ett av hans mest berömda (och till äktheten minst omstridda) brev, nämligen första Korinthierbrevet:

Kap. 10: 1—22.

Jag vill icke, mina käre bröder, att I skolen vara okunniga därom, att våra fäder voro alla under skyn och gingo alla genom havet och blevo alla döpta till Moses i skyn och i havet och åto alla samma andeliga mat och drucko alla samma andeliga dryck, ty de drucko ur en ändelig klippa, som medföljde dem, och klippan var Kristus. Men de flesta av dem voro icke behagliga för gud, ty de blevo nedslagna i öknen. Men detta har blivit förebilder för oss, att vi icke skola hava begärelse till det onda, såsom de hade begärelse därtill. Varen icke häller avgudadyrkare, såsom somliga av dem, såsom det är skrivet: »Folket satte sig ned till att äta och dricka, och de stodo upp till att leka». Låtom oss icke häller öva skörlevnad, såsom somliga av dem övade skörlevnad och föllo på en dag tjugotre tusen. Låtom oss icke häller fresta Kristus, såsom somliga av dem frestade honom och blevo dödade av ormarna. Knorren ock icke, såsom somliga av dem knorrade och blevo dödade av fördärvaren. Men allt detta vederfors dem till en förebild och blev skrivet till varning för oss, inpå vilka tidernas ände har kommit. Må därför den som tycker sig stå se till, att han icke faller. Ingen frestelse har påkommit eder, utan den mänsklig är: men gud är trofast, som icke skall tillåta, att I bliven frestade över eder förmåga, utan med frestelsen även giva utgången, att I mån kunna uthärda henne.

Därför, mina älskade, flyn ifrån avgudadyrkan. Jag talar såsom till förståndiga; bedömen själva vad jag säger. Välsignelsens kalk, som vi välsigna, är han icke en delaktighet av Kristi blod? Det bröd, som vi bryta, är det icke en delaktighet aY Kristi kropp? Emedan det är ett bröd, äro vi, de många, en kropp, ty vi varda alla av det ena brödet delaktiga. Sen på Israel efter köttet. Äro icke de som äta av offren delaktiga av altaret? Vad är det då jag säger? Månne, att en avgud är något, eller att ett avgudaoffer är något? Nej, utan att vad hedningarna offra, det offra de åt onda andar och icke åt gud. Men jag vill icke, att I skolen hava något gemensamt med de onda andarna. 1 kunnen icke dricka Herrens kalk och onda andars kalk. I kunnen icke hava del i Herrens bord och i onda andars bord. Eller skola vi reta Herren? Icke äro väl vi starkare än han?

Kap. 9: 1—18.
Är jag icke fri? Är jag icke en apostel? Har jag icke sett Jesus Kristus, vår Herre? Åren icke I mitt verk i Herren? Om jag icke för

andra är en apostel, så är jag det åtminstone för eder, ty I ären i Herren inseglet på mitt apostlaämbete. Detta är mitt försvar mot dem som sätta sig till doms över mig. Hava vi icke rättighet att äta och dricka? Hava vi icke rättighet att föra med oss en hustru, som är en syster, likasom de andra apostlarna och Herrens bröder och Kefas? Eller hava endast jag och Barnabas ingen rätt att vara fria ifrån arbete? Vem tjänar någonsin i krig på egen sold? Vem planterar en vingård och äter icke av dess frukt? Eller vem vaktar en hjord och äter icke av hjordens mjölk? Icke talar jag väl detta efter människosätt? Eller säger icke även lagen detsamma? Ty i Moses' lag är det skrivet: »Du skall icke binda munnen till på oxen, som tröskar». Icke bekymrar sig väl gud om oxar? Eller säger han det icke helt och hållet för vår skull? Ty för vår skull blev det skrivet, att den som plöjer bör plöja på en förhoppning, och att den som tröskar bör göra det i hopp att få sin del. Om vi hava sått åt eder det andeliga, är det för mycket, om vi skulle skörda av edert lekamliga? Om andra hava den rättigheten hos eder, månne icke ännu mer vi? Men vi hava icke begagnat denna rättighet, utan vi fördraga allt för att icke förorsaka något hinder för Kristi evangelium. Veten I icke, att de som förrätta tempeltjänsten få sin föda ifrån templet, och att de som tjäna vid altaret få sin del med altaret? Likaså har ock Herren förordnat, att de som förkunna evangelium skola leva av evangelium. Jag har dock icke begagnat mig av något sådant. Och detta har jag icke skrivit för att så skall ske med mJg> ty jag ville hällre dö, än att någon skulle göra min berömmelse om intet. Ty om jag förkunnar evangelium, är det icke någon berömmelse för mig, ty jag måste så göra; och ve mig, om jag icke förkunnar evangelium! Ty om jag gör det av fri vilja, så har jag lön, men gör jag det ovilligt, så är mig dock det ämbetet betrott. Vilken är då min lön? Jag skall, då jag predikar evangelium, framställa Kristi evangelium för intet, så att jag icke gör bruk av den rättighet jag har i evangelium.

(Man jämföre härmed apostelns självbekännelse i II Kor. ll kap. v. 8: »Andra församlingar har jag plundrat och tagit lön av dem för att kunna tjäna eder».), vars banala platthet avDeissmann försvaras därmed, att »det är ett misskännande, ja ett uppryckande med rötterna av defolkligt orienterade yttrandena av Jesus och Paulus, om man utan vidare med våld drar upp dem till den Kantskamoralfilosofins sfär och sedan förebrår urkristendomen en platt lönetik» Licht von Osten, sid. 139.. Med dessa ord fastslår ju den tyske nyteologen, att Jesu och Pauli etik har sina rötter i den samtida hednavärldens vulgärföreställningar om lön och straff, och att den Kantska moralfilosofin tillhör en helt annan och högre sfär.

Det är emellertid tydligt, att frågan om den moral, som förkunnats av Jesus och av Paulus, endast utgör en del av det problem, som upptagits till behandling i detta kapitel. Den andra sidan av spörsmålet gäller vad inflytande den historiskt givna och ännu faktiskt bestående kristendomen haft och har på mänsklighetens moral i allmänhet. Att besvara denna fråga är vanskligt nog, icke blott på grund av ämnets omfattning och invecklade natur, utan också därför, att det på detta område existerar en allmän och officiellt godtagen opinion, vars kunskapskälla till tre fjärdedelar utgöres av förutfattade meningar och okunnighet om faktiska förhållanden. Emellertid kan det av lätt insedda skäl i denna skrift ej vara tal om någon uttömmande behandling av dessa invecklade problemkomplexer; vad som åsyftas är endast att belysa någraprincipiellt viktiga huvudpunkter, om vilka det ännu i vida kretsar råder mycket grumliga uppfattningar. Den närmast följande framställningen stöder sig, utom på arbeten av de redan ofta citerade nyteologerna (Wernle, Wendland, Harnack, Wrede o. s. v.) även på sakuppgifter, hämtade från den bekante finske sociologen Edvard Westermarcks arbete »Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe».

Allt ifrån begynnelsen har kristendomen framträtt med anspråk på att vara en kärlekens religion par préférence. Av alla kristna moralbud som hänföra sig till människors förhållande till varandra, är, säger man, det främsta och yppersta det bud, som inskärper kärleken till nästan. Men sådana kärleksbud finnas även. hos vilda folk och åtlydas av dem ofta med vida större stränghet än av de kristna kulturfolken Jfr Westermarck, anf. arb., del I. sid. 435—490, där den hos ociviliserade folk rådande altruismen belyses med synnerligen rikt material av fakta. . Givmildhet är en hos ociviliserade folkslag synnerligen framträdande dygd, och i många fall behandla de sina sjuka med rörande omsorg; i flera australiska stammar äro de blinda de fetaste av hela sällskapet, emedan deras kamrater alltid ge dem de bästa bitarna. Dock praktiserasdessa dygder vanligen endast mot medlemmar av samma stam, och gent emot denna ståndpunkt innebär då det kristna kärleksbudet, som gäller alla människor utan åtskillnad, ett avgjort framsteg. Men — och detta faktum är naturligtvis av synnerligen stor vikt — härutinnan är den kristna sedeläran ingalunda ensam i sitt slag; föreskrifter framsprungna ur en altruism fullt lika ädel som kristendomens ha långt före Kristus uttalats av indiska, kinesiska och helleniska tänkare. Redan sexhundra år före Kristi födelse ha t. ex. Bergspredikans grundtankar uttalats av den kinesiske religionsfilosofen Laot-se, kanske icke så patetiskt som i Bergspredikan, men klart och tydligt nog i sentenser sådana som dessa: »Ingenting ger lättare efter och ingenting

i världen är mjukare än vatten, och dock ingenting verksammare, när det gäller att angripa det hårda och starka; vattnets passiva verkan kan ej ersättas av något. Så triumferar det svaga över det starka, det eftergivande över det hårda. Ingen finns, som ej vet det, men ingen handlar därefter. — Den vise är ej ofördragsam, han sätter sig in i de andras känslovärld. Den gode bemöter han med godhet, den icke-gode likaså, det är den äkta godheten. Den uppriktigebehandlar han uppriktigt, den icke-uppriktige likaså, det är sannfärdighetens dygd. — Den himmelska makten handlar så: icke strida, och dock övervinna.»

Att bergspredikans grundtankar även återfinnas i den antika hednavärldens morallära, att t. ex. besegrandet av ont med gott utgör ett av den stoiska filosofins mest omtyckta älsklingsämnen, har redan framhållits i det föregående. Och vad den praktiska efterlevnaden av dessa moral bud beträffar så kan det anföras fakta i överflöd, som bevisa att äkta humanitet är en andlig företeelse som både till tid och rum manifesterar sig fullkomligt oberoende av kristendomen. Tylor anför i sin kulturhistoria, huru en missionär, som disputerade med en indianhövding och därvid yttrade »Min gud är god, men han straffar de gudlösa», av den vilde mannen fick till svar »Min gud är också god, men han straffar ingen, nöjd med att göra gott åt alla». Höffding påpekar i sin Etik, huru det redan av Homérs Odyssé klart och tydligt framgår, att barmhärtighetens dygd ingalunda var obekant för de gamla grekerna: att fattiga främmande och bönfallande stå under Zeus' beskydd, uttalas där på flera ställen med stor innerlighet. I Athen fanns det ett särskilt altare för medlidandet; statenunderstödde dem, som genom kroppslig svaghet ej själva kunde skaffa sig uppehälle, och förmögna privatpersoner ansågo det som en plikt att hjälpa de fattiga. Tukydides berättar i sin beskrivning av pesten i Athen, huru många, utan att låta avskräcka sig av smittofaran eller sjukdomens ohygglighet, gingo in i husen för att vårda de sjuka. Ej häller voro sjukhus eller milda stiftelser något okänt under hednatiden; särskilt under den romerska kejsartiden uppstod det, företrädesvis under inflytande av den stoiska filosofin, en mängd anstalter och stiftelser till förmån för slavar, barn och orkeslösa. I en antik läkarbok (de s. k. pseudohippokratiska parangelierna) heter det ordagrant Harnack, Die Mission etc, sid. 77.: »Men jag förmanar att ej visa inhumanitet, utan ta hänsyn till patientens rikedom eller fattigdom, i givet fall även behandla utan ersättning och mera räkna på framtida tacksamhet än på ögonblickligt lov. Om det alltså erbjuder sig anledning att bispringa en obekant eller obemedlad, så skall man framför allt vara hjälpsam mot en sådan; ty där kärlek till nästan finns, där finns också verksamhet till det goda.»

Det visar sig emellertid, att den historiska kristendomen ingalunda förmått upprätthålla denna denallmänna människokärlekens princip, varmed den gjorde sitt inträde i världen. Tvärtom grumlades denna princip mycket snart dels av religiösa, dels av politiska hänsyn. Redan de äldsta kristna skänkte i sina barmhärtighetsverk företräde åt sina egna trosförvanter, och på frågan: »vem är min nästa?» svarade den katolska kyrkan: »anse varje *troende* människa för din broder». Denna viktiga inskränkning tillämpades i praktiken på mångahanda sätt och med stort eftertryck, så att i sjuttonde seklet det skotska prästerskapet lärde, att man under inga omständigheter får ge mat och härberge åt en hungrande människa, vars religiösa åsikter icke äro ortodoxa. Ännu klarare framstår den kristna världens avfall från den allmänna människokärlekens princip, om man tar i betraktande alla de ohyggliga förföljelser, blodbad och krig, som hade sin grund i religiösa meningsolikheter, och som avsågo icke blott att rädda själar från fördömelsen, utan även att bestraffa syndarna och kräva hämnd på de motsträviga.

När man i våra dagar bringar på tal de ohyggliga och ödesdigra förbrytelser, som under loppet av många århundraden begåtts i kristendomens namn, söka de kristna vanligen framställa saken så,som betydde varje sådan ogärning ett avfall från den sanna kristendomens anda, sådan denna finnes uppenbarad i Nya Testamentets skrifter. Inkvisition och kättarbål och religionskrig äro, säger man, antingen verk av personer, som varit fullkomligt främmande för kristendomens anda eller också beklagansvärda missförstånd, som visserligen kunna kompromettera de vilseförda gärningsmännen, men absolut icke kristendomen. Detta är en grundfalsk uppfattning. När kristendomen gick ut i världen var den redan smittad av intoleransens gift, och de onda tankar, som sedan ledde till ett systematiskt utrotningskrig mot mänsklighetens adel, äro framsprungna rakt ur kristendomens hjärta. Man erinre sig att börja med Paulus, i vars virriga hjärna ett kaos av oförsonliga föreställningar förbrödrats med varandra, och som samtidigt är så säker på sin läras allenasaliggörande kraft, att han tillropar galaterna de minnesvärda orden: »Om ock en ängel från himmelen annorlunda predikade

evangelium för eder än vi hava predikat för eder, han vare förbannad!» I varje från hans egen avvikande mening ser Paulus en djävulens förförelse, som har sitt ursprung i köttet och strider mot den gudomliga ordningen. Avvikelse från den rena läran stämplas alltså redanav Paulus som en sedlig förbrytelse, och denna tanke, som bildar den teoretiska grundvalen för den kristna kyrkans kättarförföljelser, varieras sedermera med föga omväxling, men med så mycket större eftertryck i andra av Nya Testamentets skrifter, framför allt i pastoral- och Johannesbreven. Nyteologen Wernle ger följande sammanfattning av de viktigaste momenten härvidlag Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sid. 427 f.: »Trång och fanatisk var ju kyrkan alltsedan Pauli tid, men dock endast utåt, gentemot de icke-troende. Varje otrogen jude eller hedning gällde visserligen som frälsningsmöjlig, men var dock i första hand ett vredens barn, fånget under djävulen och skridande mot den eviga fördömelsen. Till gengäld var den första tiden mycket vidhjartad inåt. Var och en, som kallade Jesus sin herre, betraktades som medlem av församlingarna, likgiltigt, hurudan hans lära för övrigt var beskaffad. Därav förklaras den stora mångfalden av åsikter på samma trosgrund.

»Det ändrade sig genom utbrottet av kampen med gnosticismen. Begreppen häresi och ortodoxi komma nu i svang. — Häresi är avvikelse från kyrkoläran och drar som sådan med sig uteslutning och fördömelse. Dess motstycke är anslutningen till denrena kyrkoläran, ortodoxien; detta uttryck förefinnes, ehuru ej fullt ordagrant, först hos Justinus.

»Pastoralbreven Som redan i det föregående framhållits, förstår man med pastoralbreven breven till Timoteus och Titus, vilka flertalet modärna teologer anse *icke* härröra från aposteln Paulus. äro även de äldsta dokumenten för den kyrkliga fanatismens hela vederstygglighet. Deras polemik mot gnostikerna utmärker sig för kyrkligt högmod, och för benägenheten att göra den olika troende sedligt misstänkt och i hans göranden spåra djävulens inflytande. Det sistnämnda är lättast begripligt hos teologer, som veta hela luftkretsen fylld av djävlar, och som till läromästare ha Paulus, som själv redan i varje annat evangelium såg en förförelse av djävulen. Så heter det då: de motspänstiga äro i djävulens snara, de hänga fast vid villoandar och djävulsläror. Men alldeles särskilt vederstygglig ter sig den metod att göra alla heretiker sedligt misstänkta, till vars utövande Pseudpaulus (författaren av pastoralbreven) handleder sina kyrkliga efterföljare. Han älskar att på sina motståndare lassa av långa syndakataloger, i vilka jämte fel, som de verkligen hade, även tillskrivas dem idel sådana, som man tilltror varje gudlös människa. Om en var, som vänder sin håg åt gnostiska läror,har man rätt att antaga, att han är en moraliskt dålig människa. — Kyrkan skall överlämna motståndarna åt satan såsom Paulus en gång gjorde med blodskändaren. Häri lär man att känna den skarpa skillnaden mellan tiderna. Avvikelse från den rena läran straffas så som förr en sedlig förbrytelse.

»Johannesbreven ansluta sig värdigt till pastoralbreven, då deras författare, den s. k. »kärlekens apostel», visar sig äga en förskräckande virtuositet i att döma och fördöma. Liksom han i evangeliet kungör sitt fanatiska hat mot de otroende judarna, dessa djävulsbarn, tjuvar och rövare, så uppenbarar han här i brevet samma hat mot sina annorlunda tänkande trosförvanter. Gnostikerna äro lögnare, i vilka sanningen icke bor, och som vandra i mörkret. Vill man rätt förstå dem, så måste man se Antikrist i dem; blott som den yttersta tidens djävulska förförelse äro de begripliga. Den praktiska slutsatsen drar andra brevet. Då alla gnostiker äro bedragare och antikrister och icke hava gud, så skall man icke uppta dem i sitt hus och icke hälsa på dem. Ty den som hälsar på dem, deltar i deras usla verk. Därtill passar den anekdot, som Irenæus berättar om Johannes: då Johannes en gång erforatt Kerinthos befann sig i samma bad som han själv, sprang han upp ur badet med ropet: låt oss fly, på det att badhuset icke må störta samman över oss, efter som Kerinthos, sanningens fiende, är därinne. Skulle denna anekdot vara historiskt tillförlitlig, då ha förvisso Johannesbreven troget bevarat denne Johannes' anda.

»Då Ignatius Ignatius, kyrkofader, biskop i Antiochia, † omkring 140. och Polycarpus Polycarpus, kyrkofader, biskop i Smyrna, † omkring 160.. känna både pastoralbreven och Johannesbreven, så äro de ett dokument för den sköna effekten av de äldre lärarnas kättarfördömelse. — Varje gnostiker hädar gud och är en ateist d. v. s. en otrogen. Endast av argan list bära de namnet kristna. Man skall undvika dem som bestier, ty de äro galna hundar, som bita i hemlighet, djur i mänskogestalt. Man skall icke blott icke uppta dem i sitt hus, utan icke ens möta dem, endast bedja för dem, så att de kanske kunna omvända sig, vilket visserligen är svårt. Inte engång namnet på de otrogna

vill Ignatius nämna, ja icke engång tänka på dem. Han förbjuder att tala om gnostikerna, vare sig offentligt eller enskilt. I hela detta kättarhat står hans vän Polycarpus troget vid hans sida. — DåPolycarpus engång mötte Marcion Marcion, gnostisk »irrlärare», verkade omkring år 150., och denne frågade honom, om han kände honom, svarade Polycarpus: »jag känner dig, du satans förstfödde». *Det var frukterna av den sådd, som författarna till pastoralbreven och Johannesbreven hade sått.»*

Det ligger i öppen dag, att de våldsamma och blodiga förföljelser, som den kristna kyrkan sedermera lät övergå alla olika tänkande, i själva verket endast äro de praktiska konsekvenserna av de grundsatser, som finnas uttalade i Nya Testamentets skrifter, framför allt i de ovan anförda pastoral- och Johannesbreven. Men även i de Paulusbrev, som allmänt erkännas härröra från aposteln själv, möter man ofta en hätsk och grov intolerans mot olika tänkande, som nyteologen Wrede träffande karaktäriserar med yttrandet Jfr sid. 174., att »Paulus utan tvivel varit i stånd att använda lagens arm mot dessa motståndare och avfällingar, *om han hade haft makt därtill».*

I själva verket är det häller icke skriftens ord, utan den av tidsläget bestämda *maktfrågan,* som i stort sett avgör kyrkofädernas ställning till problemettolerans—intolerans. Så länge de kristna äro de undertryckta och förföljda, äro de kristna kyrkofurstarna energiska förkämpar för toleransen. Under den hedniska förföljelsen predikade kyrkofadern Tertullianus med oefterhärmligt allvar och eftertryck plikten av obetingad och fullkomlig tolerans. Under den arianska förföljelsen uppträdde en annan av ortodoxiens målsmän, Hilarius av Poitiers, med samma obetingade fordran på tolerans, och liknande åsikter förnummos i tider av nödställdhet även från andra kyrkofäder Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europé, Fifth Edit., Vol. II, sid. 11.. Att emellertid denna upplysta ståndpunkt hade sin grund i en mycket mänsklig självbevarelsedrift, men ingalunda i någon ädlare sinnesriktning, framgår tydligt nog av de ljusa förhoppningar, som samme Tertullianus hämtar från sin kristna helvetestro, och åt vilka han i sitt arbete »De spectaculis» ger luft på följande sätt: »Det blir ett mera storartat och för de fromma mera fröjdefullt skådespel än gladiatorernas strider och djurhetsningar. O, vad jag skall jubla, vad jag skall skratta, vad jag skall hänryckas, när jag ser så många avgudade kejsare med sin Jupiter klaga i djupaste mörker, när jag ser filosoferna brinnatillsamman med sina lärjungar, ser skådespelarna dansa omkring i elden, ser vagnförarna köra på hjul av eld! Vilken konsul, vilken prator kunde väl föranstalta sådana spel! Och i fulla vissheten att en gång få njuta detta skådespel, fröjdar jag mig redan nu åt det.» — Så ser det ut i hjärtat på en kristen kyrkofader, som predikar tolerans.

Så snart den kristna kyrkan uppnått en av staten erkänd maktställning, tar emellertid pastoralbrevens anda ut sin rätt, och den stora majoriteten av kyrkofäderna Ett berömvärt undantag härifrån bildar Lactantius, som ännu under Konstantin den stores regering var en övertygad förkämpe för toleransen. Lecky, anf. arb., Vol. II, sid. 11. förkunna från denna stund öppen och hänsynslös intolerans mot olika tänkande. Redan under Theodosius den store (död 395) stadgades dödsstraff för vissa former av kätteri, och i den Theodosianska lagboken, som utkom under Theodosius den yngre, funnos icke mindre än 66 särskilda paragrafer mot kristna kättare Den första avrättning av kättare, som föranstaltats av det kristna prästerskapet, synes ha ägt rum år 385 (Lecky)., och dessutom en hel rad straffbestämmelser mot hedningar, judar och magier. Den, som emellertid mer än någon annan har givit den kristna intoleransen och förföljelsen dess religiösa motivering, är utom frågaden helige Augustinus (354—430), som än i dag, och utan tvivel med full rätt, firas som en av den kristna kyrkans allra främsta stormän. Augustinus påpekar, hurusom i den heliga skrift kätteriet beskrives som ett slags horsbrott, och hur det är ett mord av värsta sort, ett mord begånget mot själen och samtidigt en hädelse mot gud. På grund härav måste kätteriet bestraffas, och *om Nya Testamentet ej erbjuder några exempel på att apostlarna användt våld, så beror detta, säger Augustinus, därpå, att på deras tid ännu ingen furste bekänt sig till kristendomen.* Men av Gamla Testamentets skrifter framgår det tydligt nog, att så snart en gudsman verkligen haft *makt* att bruka våld mot kättare och avgudadyrkare, så har han också gjort det. Och den, som tolkar skriften så, är samme Augustinus, som om sig själv öppet bekänt: »jag skulle ej tro evangelium, i fall icke den katolska kyrkans auktoritet tvingade mig därtill». För Augustinus står alltså kyrkan högre än evangeliet, med andra ord kyrkan är religion Chamberlain, Die Grundlagen etc, Bd II, sid. 598 f., och i full samklang härmed förklarar också Augustinus, att varken hjärtats eller förnuftets krav, utan *biskopen* har

att bestämma människans tro; han förbjuder uttryckligen blottaprövningen av avvikande läror: »så snart biskoparna ha talat, finns det ingenting mer att undersöka, utan överheten skall *med våld* undertrycka irrläran».

Denna Augustini uppfattning, att det kristna troslivet blott kan bevaras i sin renhet genom yttre våld, är naturligtvis fullkomligt riktig och har också allt framgent omfattats med iver icke blott inom katolska kyrkan, utan också av reformationens stormän, en Luther, en Calvin, en Melanchton. Har man engång ställt sig på den nytestamentliga ståndpunkten, enligt vilken avvikelse från den rena läran är en sedlig förbrytelse, som straffas med evig pina i helvetet, så äro ju inga medel för hårda, när det gäller att undertrycka kätteriet, och varje den enskildes försök att på egen hand finna sanningen bör förbjudas. Men med denna uppfattning ställer sig också kristendomen i principiell och avgjord motsats till den grundåskådning, som var den antika kulturens adelsmärke. Att »den rättrådige hade lov att hysa tillförsikt vid döden», att den, som låt vara ofullkomligt, men dock allvarligt sökt att fylla sin plikt, icke hade något att frukta på andra sidan graven, det hade under antiken varit de ädlaste andarnas tröst Lecky, anf. arb., Vol. I. sid. 379.. Att det djärva, av inga skrankoreller fördomar bundna forskandet efter sanning hörde till människans bästa och därför även oskyldigaste sysselsättningar, det var en tro, som genomträngde alla forntidens filosofer. Gent emot denna ståndpunkt betyder den kristna läran om den allena saliggörande kyrkan en tillbakagång, från vars förbannelser våra modärna samhällen ännu icke lyckats frigöra sig.

Över huvud taget kommer den kristna intoleransen med sina praktiska konsekvenser, till vilka vi i det följande skola återkomma, i en ännu mörkare dager, när man tar hänsyn till de åskådningar, som förefunnos och praktiserades inom hednavärlden, innan denna ännu förjagats från skådebanan. Medan de kristna än i dag ropa på polis och fängelse, så snart det offentligen yttras något, som kunde ställa deras gud eller dennes familjeförhållanden i en löjlig dager, förklarade redan kejsar Tiberius att »om förolämpningar mot gudarna ha endast gudarna att bekymra sig» och bröt härmed principiellt staven över alla hädelserna!. Men icke ens hos den antika hednavärldens breda lager, som stodo främmande för Tiberii dystra skepsis, fanns det någon exklusivitet, som kunde jämföras med den kristna (eller judiska) trosfanatismen: greken eller romaren betvivladeingalunda de främmande gudarnas existens, de voro blott inte *hans* gudar Wendland, anf. arb., sid. 77.. Polyteismen är av naturen tolerant, och även grekernas filosofiska monoteism intog en försonlig hållning gentemot traditionens gudar, vilka den betraktade som krafter, underordnade världssjälen Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sid. 346.. Förföljelserna mot de kristna utgingo ej häller från något hat mot kristendomen som sådan, utan drabbade den nya religionens anhängare endast i den mån de undandrogo sig de religiösa förpliktelser, som den romerska staten i det helas intresse pålade alla sina medborgare, oberoende av deras religiösa privatövertygelse. Att den kristna legenddiktningen i hög grad överdrivit förföljelsernas omfattning och intensitet, har redan förut framhållits; och bland kristendomens teoretiska motståndare röja även de bittraste, en Celsus och en Porphyrius t. ex., trots sin livliga antipati mot den nya religionen en försonlighet gent emot dess anhängare, som bildar en välgörande kontrast mot de kristnes hätska fanatism Detsamma gäller i stort sett även om araberna. Dannemann (Die Naturwissenschaften in ihrer Entwickelung und ihrem Zusammenhange, del I, sid. 224) yttrar härom: »I allmänhet voro Islams bekännare vida tolerantare än de kristna. Under det att de sistnämnda tvungo de underkastade till omvändelse och ej erkände någon religion vid sidan om den kristna, var Islam mera betänkt på att härska. De kristna fingo under detta herravälde behålla sin trosfrihet, ja till och med sina kyrkor och kloster».. Celsi stridsskrift»Sanningens ord» löper ut i en varm, ur omsorgen om fosterlandet framsprungen appell till de kristna att ej undandra sig den allmänna ordningen, utan hjälpa till att kejsaren må kunna upprätthålla riket med dess ideella värden. Lämna era villomeningar cch kom tillbaka till oss, så skall allt vara glömt — sådan är grundtonen i de stridsskrifter, som från hedniskt håll riktades mot den framträngande kristendomen Harnack, Die Mission, sid. 352 f..

Då man från den antika hednavärlden träder in i den kristna atmosfären, häpnar man över den fanatiska hatfullhet, som här slår en till mötes, icke blott från de ringare andarna, utan i ännu högre grad från den kristna kyrkans ledande män, dess intelligensaristokrati. Kyrkofadern Tertulliani ovan citerade yttrande kan sägas vara typiskt för de känslor, med vilka den kristna kyrkans koryféer under mer än ett årtusende betraktade sina motståndare, och som tagit särskilt drastiska uttryck i de ljusa framtidsförhoppningar, som den kristnaintelligensaristokratin

förbundit med sin helvetestro. Den fasta förvissningen om att en gång få skåda sina motståndares helveteskval går som en röd tråd genom evighetshoppets gråa enahanda: den enda punkt, som härvidlag synes bereda kyrkofäderna några svårigheter, är det rent tekniska spörsmålet, huru de saliga, som ju vistas i paradiset, skola få tillfälle att se, vad som försiggår i det avlägsna helvetet. Den helige Augustinus framkastar också (De civitate Dei LXX: 22) frågan: »skola då de saliga kroppsligen lämna paradiset och bege sig till strafforterna för att åskåda syndarnas kval?», och besvarar frågan själv: »syndarna därute i mörkret, varest det enligt Matthæus 25: 30 är gråt och tandagnisslan, veta visserligen ingenting om det, som försiggår i paradiset, men de saliga där veta (utan att behöva lämna paradiset) allt vad som försiggår därute i mörkret» Max Landau, Hölle und Fegefeuer etc., kapitlet »De saligas skadeglädje».. Den kristne diktaren Aurelius Prudentius, som dog i början av femte århundradet, lugnar oroliga kristna med den försäkran, att de saligas synskärpa naturligtvis icke finge mätas efter våra jordiska ögons, tvärtom se de saliga, trots det stora avståndet från himmel tillhelvete, utan kikare vad som försiggår på det senare stället. I motsats härtill lärde dominikanermunken Vincenz av Beauvais (informator för Ludvig IX:s söner, † 1264) att de saliga då och då under högre ledning göra utflykter från paradiset för att åskåda helveteskvalen, på det att de så mycket varmare skola älska gud,som befriat dem från sådana kval, och att de för evigt fördömda på samma sätt tvingas att åskåda de heligas triumf, för att de så mycket smärtsammare skola känna vilken lön de själva ha berövat sig. Påven Gregorius den store (540—604) förklarade, att syndarna lida evigt, på det att de saliga skola fröjda sig evigt och tacka gud att de undgått helveteskvalen; och då syndarna äro oförbätterliga, bedja de icke för dem, lika litet som de bedja för djävlarna. En annan av den kristna kyrkans stormän, Bernhard av Clairvaux, även kallad den helige (1091 — 1153), lärde att de saliga av fyra särskilta skäl glädja sig över de fördömdas kval, nämligen: 1) emedan de icke lida dem själva, 2) emedan de onda genom dessa kval hindras från att begå ytterligare ogärningar, 3) emedan deras egen härlighet genom kontrasten framträder så mycket mera glänsande, 4) emedan det som gud gör endast är värt att prisas av de fromma. — Thomas ab Aquino(† 1274) lär också, att de saliga få se de fördömdas kval, på det att de skola ha så mycket högre njutning av sin egen salighet, och att de icke skola ha något medlidande med de pinade. På samma sätt resonnerar den berömde teologen Petrus Lombardus († 1164): »där intet medlidande får råda, där kan ej häller bedrövelse inträda, och även om de saliga i paradiset ha nog så mycken fröjd att njuta, så kan denna dock ökas genom anblicken av syndarnas kval. De saliga komma ej att bedrövas, utan tacka gud, att de äro befriade från sådana kval». I en skrift av Honorius Augustodunensis, där den kristna trons grundsanningar framställes i dialogform mellan mästaren och lärjungen, besvaras lärjungens fråga, om icke de saliga komma att beröras obehagligt vid åskådandet av så hemska kval, av mästaren på följande sätt: »nej, icke ens fadern kommer att sörja över sonen, icke sonen över fadern, icke modern över dottern eller dottern över modern, icke mannen över hustrun eller hustrun över mannen. De komma ej att finna något obehagligt häri, tvärtom komma kvalen att bereda dem ett nöjsamt skådespel, ungefär som fiskarnas lek i vattnet; ty det heter i Psalm 57: 11: de rättfärdiga skola fröjdasig, när de se syndarnas bestraffning». »Och skola de ej bedja för dem?» frågar lärjungen. »Nej», svarar mästaren, »de skulle därigenom sätta sig i opposition mot gud, med vilken de dock äro ett, och vars dom gör dem glädje.»

Den hatfulla intolerans och gemena skadeglädje, varom dessa yttranden bära vittne, är till en del påtagligen ett arv från judendomen, som alltid utmärkt sig för ofördragsamhet mot främmande religioner, liksom skadeglädjen över fiendernas förödmjukelse och undergång sedan urminnes tider varit ett oumbärligt ingrediens i all judisk salighet. Och att t. ex. Tertullianus, som levde på en tid, då de kristna ännu voro utsatta för förföljelse och kyrkans existens tidvis hotad, såg sig nödsakad att förlägga hoppet om hämnd till det himmelska paradiset och att detta hopp då antog groteska former är ju begripligt nog. Men som en psykologisk gåta ter sig dock den oerhörda intensiteten i det hat, varmed den kristna kyrkan i sin krafts dagar alltid förföljt alla olika tänkande Utan tvivel ligger det en stor sanning i Chamberlains yttrande: »I dogmerna yttrar sig våra religionslärares *dåliga samvete; därför fasthålla de vid dem så hårdnackat».* (Immanuel Kant, sid. 759)., och den för alltmänskligt främmande hjärtlöshet, varmed detta hat omsatts i handling. Att den kristna kyrkan brakt om livet över tio millioner människor Voltaire ger i sin skrift *Dieu et les hommes*(gud och människorna) en utförlig beräkning, enligt vilken tio millioner människor fallit som offer för den krista kyrkoläran, dock har han överallt reducerat talen starkt, stundom till hälften, för att icke bli beskyld för att överdriva. Jfr Chamberlain, Die Grundlagen etc, sid. 452., vilkas brott endast bestått i avvikelser från den rena kyrkoläran, är ju i och för sig ett

faktum, som stämmer till eftertanke, men som dock först kommer i den rätta belysningen, när man erfar de stridsmetoder, som den kristna kyrkan använt mot sina motståndare — så länge hon haft makt därtill. Att man icke behöver hålla en ed given åt kättare Så t. ex. yttrar den spanske biskopen Simancas i sin skrift De catholicis institutibus; »Till kättarnes straff hör också att man ej bör visa dem någon trohet. Ty om detta redan sker med rövare och tyranner, som döda kroppar, huru mycket mera då med dem, som döda själen»., att man strafflöst kan mörda en sådan man, att vem som hälst har rätt att tillägna sig kättarens egendom — dessa grundsatser uttalades av berömda kyrkolärare, stadfästes av kyrkomöten Kyrkomötet i Narbonne uppställde år 1227 den principen: »Kättarnas person och egendom tillhör envar, som bemäktigar sig dem»; *haeretici possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi*(kättarna kunna icke blott utstötas ur kyrkan, utan även med full rätt dödas) lärde kort därpå en av den kristna kyrkans mäktigaste och inflytelserikaste andar, Thomas ab Aquino. och praktiserades under långa århundraden med brinnande iver av kristnakyrkan. Även kättarnas *barn* förföljdes av de kristna ivrarna med outsläckligt hat; i en gammal lärobok i kyrkorätt (Farinacius, De delictis et poenis, Venedig 1519) finner man följande bestämmelse: »även kättarnas barn bli rättsligen så oförmögna att tillträda arvet efter fadern, att de ej kunna erhålla ett öre efter honom. De skola fastmera förkomma i ständig nöd och försakelse, liksom majestätsförbrytarnas barn, så att för dem endast nakna livet blir kvar, vilket man lämnar dem av medlidande, så att detta livet blir dem till straff och döden till tröst». Dock var det särskilt stadgat att barn, *som förrådde sina föräldrar, fingo behålla arvet* Lecky, anf. arb., Vol. II, sid. 37.. Här tycker man sig ej längre stå inför mänskliga former av ondskan, utan inför en uppenbarelse av »das radikal böse», av själva den onda principen.

Det gör man i själva verket också; men den onda principen, som varit den drivande kraften härvidlag, är ingalunda det mänskliga syndafördärvet, utan det är kristendomens egen anda, sådan dennauppenbarar sig i Nya Testamentets pastoral- och Johannesbrev; huru de i dessa skrifter proklamerade grundsatserna böra tillämpas i praktiken lärde man sedermera av Gamla Testamentet. Kristendomens lovprisare, de må nu vara ortodoxa eller fritänkare, blunda gärna för den oöverskådliga rad av skändligheter som den kristna kyrkan har på sitt samvete eller de yttra på tal härom några beklagande ord om den stora massan av namnkristna och ovärdiga, som i alla tider fylkat sig under kristendomens banér. Häri ligger onekligen en sanning så till vida, som många av den kristna kyrkans ledande män varit notoriska förbrytare. Man behöver endast tänka på det tredje allmänna kyrkomötet i Ephesus, där nestorianismens och pelagianismens irrläror fördömdes: här presiderade som ordförande biskop Cyrillus, på vars anstiftan den kristna pöbeln i Alexandria kort förut mördat en av den tidens noblaste personligheter, den kvinnliga filosofen Hypatia; under själva mötet uppbådade det ortodoxa partiet, d. v. s. de som för all framtid ville lamslå tänkandet, en hel armé av beväpnade bönder, slavar och munkar, som drogo in i staden för att skrämma, skrika ner och i nödfall slå ihjäl motpartiets biskopar. Det var förvisso, sägerChamberlain Chamberlain, Die Grundlagen, sid. 605. Kyrkomötet i Ephesus, som kejsar Theodosius II själv betecknade som en »skamfull och olycksbringande församling», måste kejsaren upplösa för att göra ett slut på »de heliga herdarnas» ömsesidiga injurier och råa våldshandlingar. , ett annat sätt att bedriva teologi och det ett faktum, att många av de män, som inom den kristna kyrkan hävdat och i praktiken tillämpat den allra råaste intolerans, ingalunda varit några medvetna förbrytare, utan begåvade och oegennyttiga män, vilkas enda fel legat däri, att de som högsta norm för sitt handlande tagit vissa grundsatser, som med särskilt eftertryck uttalas i de ovannämnda bibelskrifterna. Ordet jesuit har ju hos oss som annorstädes en dålig klang, och med namnet Ignatius Loyola förbinder mången föreställningen om ett moraliskt vidunder, vilket från en viss synpunkt också är berättigat; men Loyola var icke blott en uppriktigt troende kristen, utan ägde också stora personliga dygder; om hans tapperhet och självbehärskning kan man få en föreställning då man hör att han, som fått sitt ena ben krossat i en drabbning, efter fullbordad läkning åter lät med våld bryta av det tvänne gånger, enär det blivit för kort, och sålunda gjorde honom oduglig tillkrigstjänst. Och då man i protestantiska och reformerta kretsar ofta utpekar den katolska kyrkan såsom ensam bärande ansvaret för allt det blod, som utgjutits i kristendomens namn, så kan däremot erinras om, att även reformationens stormän öppet proklamerat våldet som medel att bekämpa religiösa villomeningar. Calvin förklarade uttryckligen, att kättare böra undertryckas med svärdets rätt *(jure gladii coërcendos esse haereticos)* och lät i full överensstämmelse härmed gripa och på bål bränna den store läkaren Michel Servet, vars brott inskränkte sig till avvikande åsikter om den kristna treenigheten. Och för denna

våldsgärning, som försiggick under de mest upprörande omständigheter, uttryckte flera av reformationens främsta män såsom Melanchton, Bullinger och Farel skriftligen sin livligaste sympati, och Theodor Beza försvarade dådet i en vidlyftig avhandling. Även Luther, som på ett tidigare stadium förklarat kätteriet för en andlig sak, vilken borde bekämpas med andliga vapen, åberopar sig längre fram på Augustinus, när det gäller att övertyga de tyska furstarna, särskilt landsgreven av Hessen om det riktiga i att använda våld mot kätterska åsikter. Augustini bevisföring ha vi redan hört, och kunnat förvissa oss om dess bindandekraft — för så vitt man nämligen erkänner hans utgångspunkt som riktig. Ty den som tillskriver Gamla och Nya Testamentets skrifter gudomlig auktoritet, han har icke blott rätt, utan också skyldighet att med alla tillbuds stående medel utrota avvikelser från den rätta läran, efter som varje irrlära icke blott är en förbrytelse, utan också en andlig smitta, som medför evig fördömelse för den smittade.

Den skada, som den kristna kyrkan tillfogade de europeiska folken genom att under långa århundraden föra ett systematiskt utrotningskrig mot den andliga eliten, har ett motstycke i den rasförsämring, som det kristna cälibatet åstadkommit bland Europas folk. Obestridligen har den kristna kyrkan gjort kulturen betydande tjänster genom att inom sina murar bereda en skyddad plats för vetenskapliga sysselsättningar, för litteratur och konst och produktivt arbete överhuvudtaget på en tid, då de yttre förhållandena gjorde sådana sysselsättningar mycket vanskliga för lekmän i en profan omgivning. Men medan kyrkan på detta sätt skyddade vissa former av kulturen, berövade den samtidigt genom det pålagda cälibatet kulturens bärare möjlighetenatt fortplanta sig och sina ädlare anlag. »Följden härav blev», säger en vår tids främste ärftlighetsforskare Francis Galton, Hereditary Genius (London 1892), sid. 343 f., »att dessa förnäma ej fingo någon avkomma, och så brutaliserade kyrkan genom en så märkvärdigt ovis och självmördande politik, att jag knappt utan vedervilja kan tala om den, våra förfäders stam. Kyrkan handlade precis så, som om det hade behagat henne att blott och bart utvälja den råaste delen av befolkningen till föräldrar för de kommande generationerna. Hon begagnade de konstgrepp, som en djuruppfödare skulle använt, om han lagt an på att frambringa grymma, elaka och stupida naturer. Intet under att nävrätten under århundraden härskade i Europa, det är snarare ett under att det ändå i européernas ådror blev kvar tillräckligt mycket goda anlag för att sätta dem i stånd att uppnå den nuvarande tämligen måttliga höjden av naturlig moral.»

Angående verkningarna av den kristna kyrkans kättarförföljelser yttrar Galton i samma arbete följande: »Den religiösa världens politik i Europa tog sig även uttryck i en annan riktning och hade här icke mindre ödesdigra följder för de kommande generationernas beskaffenhet. Tusenden av förstklassigatänkare och män med politisk begåvning fördes till stupstocken eller kastades för långa år av sin mannaålder i fängelse eller måste som emigranter fly till andra länder. I alla dessa fall drabbades avkomlingarna av ett mycket hårt slag. Så gjorde kyrkan, sedan hon först tagit de förnäma naturerna tillfånga och dömt dem till cälibat, en annan rörelse med sitt ofantliga nät: denna gång fiskade hon i det lönliga och fångade dem, som voro de oförskräcktaste sanningssökarna och de bästa intelligenserna och som därför skulle ha varit de lämpligaste färäldrarna till en hög civilisation. Även om det ej betydde ett direkt avbrott i släktkontinuiteten, så var det dock ett mycket hårt slag, som kyrkan tillfogade dessa mäns avkomlingar, men de individer, som hon vid sådana tillfällen bevarade för att uppdraga kommande generationer, voro de *servila* Servilism inför den världsliga överheten har redan mycket tidigt varit ett utmärkande drag hos kristendomens bekännare. Wendland (anf. arb., sid. 146—147) yttrar härom följande: »Avgörande var Pauli positiva värdering av staten. Det välvilliga bedömandet av statsmakten framträder tydligt i Lukas' skrifter och i det fjärde evangeliet. I första Petrusbreyet förmanas till lojal hållning även i tider av förföljelse, och till foglighetens plikt, även om överheten gör orätt. Plägseden att under gudstjänsten bedja för kejsaren och överheten är tidigt bestyrkt för de kristna församlingarna. Om det redan i de statsvänliga utsagorna spelat med skriftställarberäkning och apologetisk tendens, så har till fullo den senare apologetiken med beräknad avsikt betonat lojaliteten. Den har upprepat de ovannämnda grundsatserna, ja den har påstått, att de kristna voro de trognaste och bästa undersåtarna, att genom dem mänsklighetens allmänna tillstånd blivit höjt och rikets bestånd säkrat; ja många apologeter framställde kristendomen och romarriket som bundsförvanter». — Enligt Harnack gick en av hednavärldens vanligaste beskyllningar mot de kristna ut på, att de lade i dagen en blandning av ödmjukhet och fräckhet; man jämföre härmed våra dagars kristna läsartyp!,de *likgiltiga* och slutligen de *slöa.* Liksom kyrkan, för att begagna mitt ovan använda uttryck, *brutaliserade* den mänskliga naturen genom cälibatet, som hon pålade de förnäma andarna, så *demoraliserade*

hon mänskligheten genom att systematiskt förfölja de intelligenta, de uppriktiga och de frihetsälskande.» —

»I vilken utsträckning de europeiska folken drabbats av dessa förföljelser kan lätt uppskattas genom några välbekanta statistiska fakta. Så berövades spanska folket under tre århundraden — mellan 1471 och 1781 — årligen tusen personer, som voro fritänkare, enär under denna tid i medeltal 100 personer om året avrättades och 900 kastades i fängelse. De faktiska data från dessa år tala om 32,000 på bål brända personer, om 17,000 som blivit brända in effigie (jag antar att de flesta avdem dogo i fängelset eller flydde från Spanien), och om 291,000 som dömdes till fängelsestraff av olika långvarighet eller till andra straff. Det är omöjligt, att ett folk kan utsättas för en sådan politik utan att betala kolossala böter i form av en försämrad avkomma, såsom det faktiskt visar sig i uppkomsten av det nutida Spaniens vidskepliga och ointelligenta folk.»

Det systematiska utrotningskrig, som den kristna kyrkan med ödesdiger framgång fört mot den andliga eliten inom Europas folk, står i närmaste samband med kristendomens teoretiska *uppskattning av vetenskapen.* Redan Renan har påpekat, att varje semitisk monoteism är en svuren fiende till all naturvetenskap, och i detta som i så mycket annat följer kristendomen det judiska exemplet: så snart man som grundläggande dogm fastslår tron på skaparens obegränsade godtycke, så är antagonismen mellan religion och vetenskap oundviklig. Och om man, som judarna och de kristna, tror sig äga en helig bok, som innehåller all visdom, så är varje vidare forskning icke blott överflödig, utan även hädisk; och i full överensstämmelse härmed predika också kyrkofäderna enhälligt, under uttryckligt åberopande avgamla testamentet, förakt för konst och vetenskap Jfr Chamberlain, Die Grundlagen, sid. 764 f.. Ambrosius, en av den kristna kyrkans inflytelserikaste moralister, påstår att Moses, som blivit uppfostrad i all världslig visdom, har bevisat, att »visdom är en skadlig dårskap, som man måste vända ryggen, innan man kan finna gud». »Att driva astronomi och geometri, att följa solens lopp ibland stjärnorna och föranstalta kartläggningar av länder och hav, det är att försumma själens frälsning för onyttiga värv», heter det i Ambrosii skrift »Om den kristna läran». »Forskning», säger Tertullianus, »är icke mer nödvändig, sedan vi fått evangeliet», och Eusebius yttrar om sin tids naturforskare: »icke av obekantskap med de ting, som de beundra, utan av förakt för deras onyttiga arbete tänka vi ringa om deras kunskapsobjekt, och vända vår själ till sysslandet med bättre ting» Jfr Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwickelung und in ihrem Zusammenhange, Bd. I, sid. 214 f.. Augustinus tillåter, att man observerar månens bana, ty »annars kunde man icke bestämma påsken riktigt»; men för övrigt anser han sysselsättningen med astronomi för tidsförlust, i det att den nämligen riktar uppmärksamheten från nyttiga till onyttiga ting,och till »kategorien av överflödiga mänskliga inrättningar» hänför han även hela *konsten.* Liksom Luther tusen år senare endast hade hånfulla ord till övers för en Kopernikus, så utropar redan Augustinus: »det vore mig bättre att jag aldrig hört namnet Demokrit». Sin teoretiska och definitiva utformning får den kyrkliga värderingen av vetenskapen genom Thomas ab Aquino, som en gång för alla fastslår, att filosofin endast äger existensberättigande, för så vitt den uppträder som *ancilla ecclesiæ,* som *kyrkans tjänstepiga,* vilket med andra ord vill säga, att det mänskliga tänkandet skall för all framtid vara bundet av kristna dogmer, som antagits i tider av den djupaste mänskoförnedring genom majoritetsbeslut av biskopar, som i många fall icke kunde läsa och skriva Chamberlain, anf. arb., sid. 683.. Ungefär vid samma tid som Thomas ab Aquino verkade, år 1209, utgav kyrkomötet i Paris en ukas, som förbjöd munkarna att läsa naturvetenskapliga skrifter, enär dessa voro syndiga. Sedan dess ha sjuhundra år förflutit; men man behöver endast observera den hållning, som vår tids prästerskap, det må nu vara protestantiskt eller katolskt, intar emot vetenskapen och dess tillgodogörande av folkets breda lager för att inse, att kyrkansmän än i dag i princip stå på samma ståndpunkt, som de nyss anförda kyrkofäderna, ehuru språket ej är så oförblommerat och taktiken ej så handfast som i den gamla goda tiden.

Hand i hand med kristendomens logiskt riktiga förakt för vetenskapen går en lika påtaglig ringaktning av sanningen som sådan. Redan Paulus tillåter sig ganska stora friheter, när han använder ställen av Gamla Testamentet för sin bevisning, och i Apostlagärningarna framstår han vid ett berömt tillfälle som en allt annat än hederlig karl Jfr. Apostlagärn. 21: 20. Jülicher (Neue Linien i. d. Kritik der evang. Üserlief, 1906, sid. 59) stämplar apostelns uppträdande, sådant det här skildras av Apostlagärningarnas författare, som »en raffinerat uttänkt akt av hyckleri». Pfleiderer (Urchristentum I, sid. 521) betraktar apostelns handlingssätt endast som en långt driven »akkomodation för fridens skull».. Att

evangeliernas författare aldrig känna någon rädsla för att kränka den historiska sanningen har redan framhållits, liksom ock att flera av Nya Testamentets skrifter äro verk av kristna förfalskare, som velat lancera sina åsikter under aposteln Pauli auktoritet. I dessa fall är det dock frågan om personer, vilkas kulturnivå är så låg, att man hos dem ej kan förutsätta vad vi mena med intellektuellt samvete; de befinna sig med hänsyn till sanning och lögnnärmast i ett oskuldens tillstånd, som ej kan bedömas efter nutida rättsbegrepp. Annorlunda blir förhållandet, när den första kristna kyrkan öppnar striden mot judarna och hednavärlden. »I allmänhet», säger nyteologen Wernle Die Anfänge unserer Religion, sid. 341., »gör de kristnas apologetik mot judarna ej något gott intryck. Det är en konst i att förvrida och omtyda, i att inlägga i stället för att utlägga, stundom också i att förfalska. *Sanningssinnet hos de kristna måste i den efterapostoliska tiden ha varit ytterst minimalt.»* — »Med en sådan argumentering *börjar nu den medvetna kristna förfalskningen i sin fulla kraft. För kristendomen* i dess trångmål mellan åtminstone icke välvilliga kejsare och de grekiska skriftställarnas angrepp är *intet medel för uselt,* när det gäller att värja sig mot fienderna. Så fortsätter under denna tid den ena förfalskningen den andra» Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, sid. 44 f.. I konsten att beljuga sina motståndare gå kyrkans ledande män i spetsen: Gregorius av Nazians, som en gång studerat samman med kejsar Julianus och kände hans moraliska vandel, aktade sedermera icke för rov att utsprida medvetet lögnaktiga uppgifter om orgier, ivilka kejsaren skulle ha deltagit Soltau, Das Fortleben des Heidentums etc, sid. 268.. Rekordet i avsiktlig och gemen förvanskning av sanningen slår den första kristne kyrkohistorikern, Eusebius († 340); det har visserligen, säger Burckhardt, även före honom funnits ovederhäftiga skriftställare, men Eusebius är dock den förste historieskrivare, som infört den medvetna och avsiktliga förfalskningen som arbetsmetod Burckhardt, Die Zeit Konstantins des grossen, sid. 380.. De grekiska kyrkofäderna lärde att en osanning ej var någon lögn, om frågan gällde en rättvis sak, och som rättvis sak betraktade samma kyrkofäder självupphållelsen, välgörenheten, ivrandet för guds ära o. s. v. Under medeltiden, då präster och munkar hade så gott som fullständigt monopol på bildningen, förklarade dessa öppet, att ingen lögn vore klandervärd, om den bidroge till folkets religiösa uppbyggelse. Och denna likgiltighet för sanningen, som kyrkans män praktiserade på det religiösa området, överfördes även på alla andra kunskapsområden, särskilt på historieskrivningen, som under det kristna inflytandet växte ut till en enda vävnad av de äventyrligaste fabler, medan samtidigt lättrogenheten framställdes somen dygd, och tvivlet som en förbrytelse Lecky, anf. arb., sid. 232.. Samma tendenser, ehuru under något växlande former, möter man än i dag överallt, där det kristna inflytandet är dominerande; när biskop Billing öppet varnar de unga prästämnena för den teologiska vetenskapen eller när nyteologerna tala om religiösa och moraliska intressen, som kunna kollidera med det vetenskapliga intresset och då böra dominera, så står man i båda fallen inför yttringar av den ringaktning för sanning och förnuft, som är ett utmärkande drag för kristendomen som världsreligion.

Hand i hand med denna kristendomens ringaktning för sanningen går en lika motbjudande underskattning av moralens betydelse. Frågar man nämligen den kristna kyrkoläran, vilka de omständigheter äro, som i första hand bestämma människans öde i evigheten, så finner man, att dessa omständigheter till stor del äro faktorer, som icke ha något med moralen att skaffa Jfr Westermarck, Kristendom och moral (1907), sid. 31 f.. Än göres den eviga saligheten beroende av delaktighet i kyrkans nådemedel; än framställes människans frälsning eller förtappelse som predestinerad av gud; än uppställes tron påKristi återlösnings verk som ett villkor för att komma i åtnjutande av himmelrikets fröjder. Och ända till våra dagar har det varit en allmän åsikt inom kristenheten att alla *hedningar* äro oåterkalleligen förlorade, ehuru de enligt alla mänskliga begrepp om rättvisa omöjligen kunna göras ansvariga för att de kommit till världen på en plats där kristendomen varit okänd. Men i Westminsterbekännelsen stämplade de anglikanska teologerna det som »en fördärvbringande och alltigenom förkastlig åsikt» att hedningar kunde bli delaktiga av den eviga saligheten, och man ansåg att Luther gjort sig skyldig till en betänklig oförvägenhet, då han uttryckte förhoppningen att »vår käre gud dock ville vara barmhärtig mot Cicero och några andra hedningar av samma slag». Och det finns ytterligare en stor grupp av mänskliga individer, som av de kristna teologerna dömts till evig förtappelse, utan att ha gjort sig skyldiga till den ringaste förseelse, nämligen alla odöpta barn. Den helige Augustinus medgav visserligen, att de odöpta barnens straff komme att bli så lindrigt som möjligt, men andra teologer voro strängare och den helige Fulgentius

dömde även ofödda barn, som dött i moderlivet, till evinnerlig pina i den eviga elden. Det kantilläggas att även nutida teologer i dessa stycken yttrat åsikter fullt ut lika barbariska som de gamla kyrkofädernas; biskop Billings bekanta yttrande att det vore bättre att krossa de små barnens huvud mot gatstenarna än att lämna dem odöpta Förmodligen har det härvid föresvävat biskop Billing vad en teolog av gamla slaget en gång påpekat, nämligen att det i helvetet otvivelaktigt krypa omkring massor av barn, som ännu äro för små för att kunna gå. (Lecky, anf. arb.), är ett talande vittnesbörd om arten av den moral, som än i dag besjälar den kristna kyrkans ledande män.

För att till fullo få klart för oss den verkliga innebörden av dessa dogmer, måste vi, fortsätter "Westermarck lägga märke till beskaffenheten av det straff, som väntar de fördömda. Den ofantliga majoriteten av kristna har alltid betraktat hälvetet och dess kval som materiella fakta, och det straff, åt vilket de fördömda hemfaller, är *bränning* — en straffart, som t. o. m. de mest barbariska mänskliga strafflagar reservera för de grövsta förbrytelser. Det ohyggliga straff, som består i att brännas i hälvetets eld — vilken enligt framstående teologers utsago är vida smärtsammare än jordisk eld — övergår dock i ohygglighet allt, vad även den livligaste inbillningskraft ens kan föreställa sig,därigenom att detta straff skall räcka i evighet — icke en stund eller en dag, eller ett år, eller tusen, millioner, milliarder år, nej, i evighet. Och då ju de fördömdas antal är legio, skulle man ju tycka, att medvetandet om allt detta elände icke skulle lämna ens de saliga ro; om människan genom sin återuppståndelse icke fullkomligt förlorat känslan av medlidande, borde det vara omöjligt för dem att njuta himmelrikets fröjder, medan de flesta av hans medmänniskor lida hälvetets kval. Men ansedda teologer såväl inom den katolska som den protestantiska världen påstå, som vi redan ha sett, att raka motsatsen är fallet, och att de saliga åtnjuta förmånen att få se de fördömdas straff på det att »de därigenom i så mycket rikligare grad kunna fröjda sig över sin egen sällhet». Mycket modärna teologer lösa denna delikata fråga genom att antaga, att hos de saliga hågkomsten av deras osaliga jordebröder fullkomligt utplånas, ehuru det, som Höffding framhåller, med skäl kan ifrågasättas, om denna uppfattning från etisk synpunkt egentligen betecknar något framsteg.

Liksom det kristna kärleksbudet erfarit fundamentala inskränkningar på grund av religiösasyn, så har den kristna humaniteten redan mycket tidigt kringskurits och förlamats av *politiska* hänsyn Jfr Westermarck, anf. arb., sid. 8 f.. De första kristna stodo visserligen främmande för politiken och så väl till följd av sin kosmopolitiska grundåskådning som på grund av Kristi ord till Petrus förklarade de, att en kristen icke hade rätt att bära vapen. Men denna principfasthet övergavs mycket snart av de kristna, då de insågo att deras religion ovillkorligen måste ändra åsikt på denna punkt, om den skulle kunna bli statsreligion, och redan år 314 fördömde ett kyrkomöte soldater, som vägrade att göra krigstjänst. Sedan dess ha de kristna kyrkorna alltid ådagalagt ett påfallande intresse, när det gällt att hävda krigets berättigande. Till en början förklarade man att kriget skulle föras för en rättvis sak, om en kristen skulle få deltaga i detsamma, men denna fordran övergavs snart; så t. ex. utelämnades ordet »justa» (rättvisa), som föregått ordet »bella» (krig) helt och hållet i 37:de artikeln av den engelska statskyrkans bekännelseformel. Särskilt det protestantiska prästerskapet har varit och är ännu outtröttligt i att förhärliga kriget som ett medel för att förverkliga guds höga avsikter, ett nådemedel som leder till nationellpånyttfödelse, ett gissel som gud lagt i furstarnas händer. I överensstämmelse härmed har den kristna kyrkan erkänt och erkänner alltjämt även *anfallskrig* som berättigade Jfr t. ex. Kattenbuch, Das sittliche Recht des Krieges (1906), där författaren, som är kyrkoråd och teologie professor vid universitet i Göttingen, med stort eftertryck hävdar, att även anfallskrig kunna vara berättigade från kristlig ståndpunkt., och när engelsmännen bekrigade Kina, därför att det ville skydda sig mot den folkförgiftande opiumimporten från Indien, välsignades detta krig högtidligen av Canon Mozley i en predikan hållen i Oxford 1871. Det vore naturligtvis orätt att göra alla protestantiska teologer ansvariga för de åsikter, som uttalats av vissa bland dem; men det torde vara svårt att nämna ett enda krig, vilket dess rätta motiv än må ha varit, som ett protestantiskt lands regering inlåtit sig i och som den stora massan av dess prästerskap icke skulle hava sanktionerat genom sina förböner.

Det skall nu icke bestridas, att det funnits kristna sekter, exempelvis lollarderna och anabaptisterna, som av religiösa skäl fördömt kriget och på grund härav förföljts av den övriga kristenheten. Men de kraftigaste protesterna mot kriget ha till stor del kommit från helt annat håll, nämligen frånkristendomsfientliga fritänkare och i första rummet från de franska upplysningsfilosoferna. »Eländige läkare för själen», tillropar Voltaire de

kristna prästerna, »I prediken fem kvarts timme emot idel nålstygn, och han inte ett ord att säga om denna landsplåga, som river oss i tusen stycken». Även hos hedniska folk, som aldrig varit i åtnjutande av kristendomens påstådda välsignelser, finner man uttryckliga förkastelsedomar över kriget, så t. ex. hos den kinesiske filosofen Laotze, i den indiska diktcykeln Mahâbhârata; bland judarna gingo esséerna så långt i fördömandet av kriget, att de förbjödo sina medlemmar förfärdigandet av varje krigsredskap, och även hos romarna Cicero och Seneca finnes en etisk värdering av kriget, som står högt över den kristna normalnivån. Det är, som Westermarck påpekar, ett betydelsefullt faktum, att sålunda utom kristendomen flera röster höjt sig mot kriget, medan den kristna religionens anhängare med få undantag givit sitt understöd åt detta grova brott mot den allmänna människokärlekens bud.

Ungefär på samma sätt förhåller det sig med kristendomens ställning till *slaveriet.* I allmänhet tror man, att det så gott som uteslutande varitkristendomen som mildrat slavarnas lott och slutligen undanröjt slaveriet i Europa. Denna uppfattning motsäges emellertid redan av det faktum att de väsentligaste förbättringarna av slavarnas ställning kommo till stånd så tidigt, att kristendomen ej kan ha haft någon andel häri Westermarck, Ursprung wid Entwicklung der Moralbegriffe, Bd I, sid. 566.. Här som på så många andra områden har den stoiska filosofin uträttat vad som sedermera tillskrivits kristendomen. Redan Mommsen framhåller, £tt »de mildringar i slaveriet som den kejserliga lagstiftningen åvägabrakte, i främsta rummet äro att tillskriva inflytandet av grekiska åskådningar, t. ex. hos kejsar Marcus Aurelius, som såg upp till slaven från Nicopolis (Epiktet) som till sin mästare och sitt mönster». I en skrift från första århundradet e. Kr. finner man följande uttalande: »Ett lidande, som Du själv vill undvika, må Du icke tillfoga andra. Du vill icke själv vara slav; se därför till att Du icke gör någon annan till slav!» Dessa ord härröra icke från någon kristen författare, utan från den lame, i slavkasten födde Epiktet, vars predikan om den sanna friheten för snart två tusen år sedan entusiasmerade en slav i Pisidien till att hylla filosofenmed en inskrift i sten, som våra dagars forskningsarbete åter brakt i dagen Wendland, anf. arb., sid 14.. »Icke kristendomen har först sänt sitt klara och blida ljus till slavarnas dunkla gömslen, utan stoikernas predikan gjorde bojorna lättare för den ofrie, som fick sig skänkt den trösten, att han efter sin sinnesart dock kunde vara en fri man, och den i auditoriet lyssnande herrens hårda hjärta darrade, när Epiktet, den store predikaren vid första sekelslutet, till maktens innehavare riktade de stränga orden: Du själv är en slav, eländigare än varje annan; du är dina lustars tjänare, en slav under jämmerliga fördomar». (Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, sid. 13.)

Medan Epiktet i princip förkastade slaveriet, har däremot kristendomen från första stund erkänt och sanktionerat denna institution, i vilken man endast ville se en yttre företeelse, som icke berörde människosjälens högre funktioner, och i överensstämmelse härmed voro många av den äldsta kristendomens martyrer själva slavägare, vilket även var fallet med abboter, biskopar, påvar, kloster och kyrkor. Redan de första kristnas hållning gent emot slaveriet återspeglar för övrigt synnerligen klartden »oförfalskade kristendomens» sociala indifferentism: de första kristna, säger Harnack, bedömde slaveriet varken bättre eller sämre än staten och rättsförhållandena i allmänhet, och det föll dem icke in, att av humana eller befryndade skäl upphäva slaveriet — icke ens i sin egen krets; men på det religiösa planet gällde jämlikheten, här voro slavarna sina herrars bröder i Kristo, Nutidens sociala uppfattning är som bekant den rakt motsatta: på det världsliga planet fordrar socialdemokratin likställighet för alla medborgare, däremot är den fullt medveten om, att på det andliga planet talet om allmän jämlikhet innebär en djup osanning.

Naturligtvis skall det icke bestridas att det även funnits kyrkokristna, som ivrat för slaveriets avskaffande eller sökt mildra dess former; men för kyrkans ställning till slaveriet är det dock mycket betecknande, att kyrkomötet i Agatho (år 506) stämplade det som obilligt att frigöra klostrens slavar, då ju även munkarna själva voro tvungna att dagligen arbeta, och faktiskt hörde, säger Westermarck, klostrens slavar till de allra sista, som befriades Anf. arb., sid. 570.. Vid mitten av sjunde århundradet beslötett kyrkomöte, att barnen av liderliga präster skulle bli kyrkoslavar i de församlingar, där deras fäder förvaltade gudstjänsten. Och ända in i trettonde århundradet hade herren makt över sin slavs liv och död, och i hela kristenheten gällde köp och försäljning av slavar som vara för en lika laglig handel som den med land och boskap. Visserligen höjdes från det kristna lägret allt som oftast röster

mot slavinstitutionen, men den verkliga orsaken till det gamla slaveriets upphörande i Europa var dess förvandling till livegenskap, vilket i sin ordning berodde på den allt sparsammare tillgången av slavar Jfr Westermarck, sid. 572 f. o. s. v.

Även i en tid, som ligger oss mycket nära, har den kristna kyrkans målsmän med stort eftertryck försvarat den nya form av slaveri, som uppstod i de kristna folkens utomeuropeiska kolonier, nämligen negerslaveriet. Denna företeelse är, påpekar Westermarck, av synnerligt intresse, emedan den florerade i skötet av en högt utvecklad kristen kultur och icke desto mindre, åtminstone i de protestantiska ländernas kolonier och i de nordamerikanska slavstaterna, var den brutalaste form av slaveri, som världen någonsin skådat. Frågar mansig nu, vilken ställning det kristna prästerskapet intog till denna barbariska institution, så blir svaret, att de protestantiska kyrkorna, även om de till att börja med erkände negerslaveriet som ett ont, så förnekade de att det på något sätt ålåge dem att söka inverka på slavägarna, och denna kristna passivitet övergick småningom från ursäkter för slaveriet till ett uttryckligt rättfärdigande därav. I själva verket var det också en ganska lätt sak att från kristen synpunkt försvara denna skändlighet, då man kunde hänvisa till att Jesus själv aldrig uttalat något ogillande över slaveriet, ehuru det var allmänt på den tid, han levde på jorden, att Abraham, de trognas fader och guds vän, hade slavar, att Paulus och Petrus uttryckligen gillade slaveriet o. s. v. Det gick slutligen så långt, att man vid benämningen »abolitionist», d. v. s. anhängare av slaveriets avskaffande, förknippade föreställningen om otro och gudlöshet, och befrielserörelsen betecknades av de troende slavägarna som ett försök att sprida tvivlets onda frön över land och rike. Det är visserligen sannt, att religiösa synpunkter även framhöllos av åtskilliga bland befrielserörelsens anhängare, men det är ett obestridligt faktum, att den stora massan av prästerskapet, både det protestantiska ochkatolska, understödde slaveriet, så att de amerikanska kyrkorna med full rätt betecknades som det amerikanska slaveriets bålverk.

Ett annat område, där humaniteten brutit sig fram oberoende av kristendomen, är *kvinnofrågan.* Den nytestamentliga åskådningen är, som man vet, på denna punkt utpräglat orientalisk och betyder en avgjord tillbakagång i humanitet gent emot t. ex. de gamla romarnas uppfattning av husmoderns värdighet. Även här har den romerska uppfattningen sitt stöd i den stoiska filosofin, som jämnt och ständigt framställde kravet på kvinnans likställdhet med mannen, och detta icke blott som Plato i statens intresse, utan från rent mänsklig synpunkt Jfr Wendland, anf. arb., sid. 18.. Stoiska skrifter, av vilka vi ännu ha många i behåll, fordra för kvinnokönet samma bildning som för mannen, och behandla äktenskapet som en innerlig livs- och intressegemenskap. Även här har Stoa banat väg för en rättvisare lagstiftning, och den av senare romerska jurister förfäktade uppfattningen av äktenskapet, som finner dettas mål i den intellektuella och moraliska livsgemenskapen (icke enbart i släktets fortplantning och frambringande avmedborgarämnen), är den stoiska filosofins. Under det hedniska kejsardömets sista tid torde romarrikets kvinnor ha åtnjutit större frihet än kvinnan någonsin förr eller senare haft i Europa. Men efter kristendomens införande gick denna frihet snart förlorad, och det är fullt säkert att den kristna kyrkan bär åtminstone en stor del av skulden för de orättvisor, under vilka den europeiska kvinnan lidit under århundraden, och som ännu icke utplånats. Avgörande härvidlag var dels aposteln Pauli uppfattning av kvinnan Jfr I Kor. 11: 7—16 och Pfleiderer, Urchristentum, I, sid. 308: »Paulus delade den antika naturalistiska uppfattningen av äktenskapet som ett lagligen ordnat sätt för tillfredsställandet av ett sinligt behov, som syntes honom vara något lågt och orent; vår modärnt-protestantiska ideala uppfattning av äktenskapet som en sinligt-själisk-andlig livsgemenskap till full ömsesidig komplettering och till två personligheters fullkomnande kände han ej och kunde ej häller känna den, enär han, trots sitt erkännande av mannens och kvinnans religiösa likställdhet, dock var fången i den antika fördomen om kvinnans inferioritet. Det framgår direkt av första Korinthierbrevet 11: 7 ff.: endast mannen är guds avbild och återsken, men kvinnan är ett återsken av mannen, och han är icke skapad för kvinnans skull, men väl kvinnan för mannens, därför är (v. 3) mannen kvinnans huvud, liksom Kristus är mannens. Mannen står alltså den gudomliga urbilden närmare än kvinnan, han är en högre skapelse än hon. Till tecken på denna sin underordnade ställning, men också till skydd mot änglarnas köttsliga lustar (v. 10) skola kvinnorna beslöja sig, när de uppträda bedjande eller profeterande i församlingarna. — Slutligen hör hit det sätt, varpå Paulus I Kor. 7: 36 f. gör jungfrurnas giftermål eller ogifthet uteslutande beroende av fädernas gottfinnande utan att ta någon som hälst hänsyn till dotterns egen böjelse.», dels kristendomens asketiska ideal överhuvudtaget, för vilket kvinnan var en naturlig stötesten. De gamla kyrkofädernas skrifter överflöda också av de mest hårresande anklagelser mot kvinnan. »Veten I icke», utropar kyrkofadern Tertullianus, »att var och en av Er är en Eva? Guds dom överert släkte lever än i dag, och så måste nödvändigt även skulden finnas kvar. Ni äro

djävulens inkörsport. Ni ha först plockat frukten av det förbjudna trädet. Ni ha först avvikit från guds lag! Ni ha övertalat mannen, som satan själv inte tilltrodde sig att angripa. För er förtjänst — det är döden — måste guds son själv låta sitt liv.» På kyrkomötet i Mâcon — mot slutet av sjätte århundradet — framkastade en biskop den frågan, om kvinnan egentligen vore ett mänskligt väsen. Inledaren själv besvarade frågan med nej, men församlingens majoritet var av den åsikten, att kvinnans tillhörighet till mänskosläktet vore bevisad genom bibeln; dock betonade några kyrkofäder, att det kvinnliga elementet endast tillhörde den jordiska tillvarelseformen, och att på uppståndelsens dag alla kvinnorkomme att uppträda som könlösa väsen J. Marcuse, Die sexuelle Frage und das Christentum(1908).. Intressant är emellertid att se, huru det germanska gemytet tidigt reagerar emot den specifikt kristna sidovördnaden för kvinnan. Johannes Scherr anför i sin »Geschichte deutscher Cultur und Sitte», huru författaren till ett gammalt tyskt mysterium (kristligt skådespel), som återger bröllopet i Kanaan, i stället för att låta Kristus svara sin mor med evangeliets »Kvinna, vad haver jag med dig» ändrat detta brutalt orientaliska tilltal till »Reines Weib und Mutter mein». Genom sin enkla och rörande innerlighet leder detta drag tanken på det oskyldighetstillstånd, vari de gamla goterna befunno sig, när de stiftade bekantskap med kristendomen; dessa lyckliga människor kunde absolut icke fatta det kristna begreppet *djävul,* och deras bibeltolkare, Ulfilas, måste alldeles avstå från att översätta orden Satan och Belsebub.

Även andra exempel kunna anföras på att den kristna kyrkans normalåskådningar varit den direkta orsaken till kulturellt tillbakagående. Det utomordentliga barbari, som utmärkte den europeiska *strafflagstiftningen* i slutet av medeltiden och ännusenare i adertonde och nittonde seklet, har, enligt Westermarcks åsikt, sin huvudsakliga grund däri, att människorna anságo sig böra hämnas oförrätter, som tillfogats gudomen. Som ett brott gräsligare än alla andra betraktade den kristna kyrkan självmordet, enär detta icke mera kunde försonas med ånger, och ehuru ju en sådan syndares lott bleve svår nog i den eviga elden, skymfade man till yttermera visso självmördarens lik på allehanda sätt, förbjöd hans begravande i vigd jord, berövade hans barn deras arvsrätt genom att konfiskera den dödes egendom o. s. v. — De bekanta *häxprocesserna,* till vilka påven Innocentius VIII gav signalen genom sin bulla av den 4 dec. 1484, och som ensamt i Tyskland kostat omkring 100,000 oskyldiga människor livet, äro också direkt framgångna ur nytestamentliga åskådningar; uppslaget till dessa skändligheter är nämligen att söka direkt i evangelisterna Markus', Matthæus' och Lukas' berättelser om de besatte, ur vilka Jesus utdrev djävlarna. För de troende kristna blev detta också anledningen till att i alla själssjukdomar, i hypokondri, epilepsi o. s. v. se en form av djävulsbesatthet, och den praktiska konsekvensen härav blev den, att kristendomens bekännare behandlade den antikaläkekonsten med samma hatfulla förakt, som de ägnade världslig vetenskap överhuvud. Sjukdom bekämpades med bön och besvärjelse eller betraktades som ett guds straff, vari man viljelöst hade att foga sig, medan lyckade kurer betraktades som ett verk av djävulen Dannemann, anf. arb., sid. 216.. Detta specifikt kristna inflytande är i sin ordning orsaken till den ytterligt råa och ovärdiga behandling, varunder de sinnessjuka ända till vår tid haft att leva i de kristna samhällena. Sålunda blevo ända intill slutet av 1700-talet och längre icke blott en mängd verkliga brottslingar, ehuru sinnessjuka, hårt straffade, utan hundra tusentals sinnessjuka, som icke begått lagbrott, behandlades som de grövsta förbrytare. Och även sådana vansinniga, vilkas sjukdom uttryckligen blev erkänd, levde under samma förhållanden som tjuvar och mördare, betäckta av smuts och ohyra. Tar man nu i betraktande den humana ståndpunkt, som icke blott antiken, utan även många naturfolk intagit gentemot de sinnessjuka, så får man i sanning ett slående vittnesbörd om kristendomens humaniserande kraft.

*När frågan gäller ett så invecklat problem som kristendomens förhållande till moralen, är det naturligtvis önskvärt att, i den mån det är möjligt, skilja på vad den kristna moralen verkligen *velat,* och vad den faktiskt *verkat.* Lika enkelt som det är att uppställa denna fordran, lika svårt är det att förverkliga den, när det gäller att bedöma den konkreta verkligheten. Emellertid ligger det ju i öppen dag, att man ej med fog kan t. ex. beskylla den kristna kyrkan för att *avsiktligt* ha framarbetat den intellektuella och moraliska rasförsämring, som blev en oundviklig följd av cälibatet. På samma sätt har kristendomen genom att förlägga tillvarons yttersta (och innersta) mål till ett liv i en annan värld, där de jordiska lidandena komma att belönas med evig salighet, i högst väsentlig mån försvagat och förlamat den mänskliga handlingskraften i det godas tjänst, utan att man därför kan

stämpla läran om ett liv på andra sidan graven som omoralisk. Men så länge en människa finner ett fulltonigt uttryck för sin livsåskådning i den gamla salmen Den korta stund jag vandrar här, Vad fruktar jag och klagar! Han, som den gode herden är, Han mina steg ledsagar,så länge har han ej något *djupare* intresse av att de jordiska orättvisorna utjämnas; har odödlighetstron däremot försvunnit, ställer sig saken genast annorlunda, och om också icke den jordiska tillvarons värde genast stiger i kurs, så minskas under alla omständigheter människornas lust att utan knot fördraga, oförvållade lidanden. Detta är ju en sak, som jordens mäktige mycket snart kommit underfund med, och denna insikt har helt naturligt gjort kristendomen lika populär hos de maktägande som ateismen — hos folket nämligen — är dem förhatlig. Dessa psykologiska förhållanden ha i den nordiska litteraturen ratt sin klassiska formulering i de ord, som J. P. Jacobsen lägger i munnen på Niels Lyhne: »Han lærte hende saa videre, hvordan at Troen paa en personlig Gud, der leder Alting til det Bedste og i et andet Liv straffer og belønner, hvordan det var en Flugt bort fra den barske Virkelighed, et afmægtigt Forsøg paa at tage Braaden bort af Tilværelsens trøstesløse Vilkaarlighed. Han viste hende, hvordan det maatte sløve Menneskenes Medlidenhed med de Ulykkelige og gøre dem mindre rede til at sætte alle Evner ind paa at hjælpe, naar de kunde berolige sig med Tanken om, at det, der lides her i dettekorte Jordeliv, banede den Lidende Vej til en Evighed i Herlighed og Glæde». Det är samma tankegång, blott utförd något längre, åt vilken Ludvig Feuerbach i sitt fasta lapidarspråk givit uttryck med följande ord: »Där det himmelska livet är en sanning, där är det jordiska livet en lögn — där allt är fantasi, där är verkligheten ett intet. Den som tror på ett evigt himmelskt liv, för den förlorar detta livet sitt värde. Eller rättare, det *har* redan förlorat sitt värde: tron på det himmelska livet är just tron på detta livets intighet och värdelöshet.» Och en annan forskare, vars religiösa förståelse ingen torde vilja förneka, den själfulle skeptikern Renan, yttrar i den berörda frågan följande rakt på sak gående ord: *»Om man tror, att allting ordnas därovan, så lönar det sig inte att härnere åvägabringa ordning och rättvisa.* Vår ledande grundsats måste vara att reglera det nuvarande livet så som om ett kommande icke existerade, så att det aldrig får vara tillåtet att hänvisa till livet efter detta för att rättfärdiga ett socialt tillstånd eller en social handling. Att ständigt åberopa sig på ett kommande liv är liktydigt med att vagga reformernas ande i sömn och förlama strävandet efter en förnuftig organisation för mänskligheten.»Gäller det emellertid kristendomens inflytande på mänskligt handlande i allmänhet, så behöver man ju blott läsa katekesen för att inse, att de förnämsta plikter, som vi äro skyldiga våra medmänniskor, med eftertryck inskärpas av den kristna religionen. Ehuru dessa pliktbud äro äldre än kristendomen, står det dock fast, att kristendomen givit en religiös sanktion åt de viktigaste reglerna för den mänskliga samvaron, och det är väl på detta faktum, som de stödja sig, vilka befara, att samhällsmoralen skulle taga skada genom att undandragas den kristna religionens inflytande. En sådan uppskattning av kristendomens praktiska gagn är ju mycket vanlig, särskilt i konservativa fritänkarkretsar, där man betraktar religionen som ett lika billigt som verksamt medel att hålla pöbeln i styr. Men även i denna punkt har man, framhåller Westermarck, i allmänhet överdrivit religionens betydelse. Det förhåller sig nämligen så, att fruktan och hopp minskas i omvänd proportion till avståndet från sitt föremål: ju längre ifrån oss det fruktansvärda eller det eftersträvansvärda befinner sig, desto mindre frukta vi det förra och desto mindre angelägna visa vi oss om att vinna det senare. Och då nu mänskorna i allmänhet leva i den lyckliga illusionen,att döden är ofantligt avlägsen, ehuru den i själva verket är så nära, så förefalla även straffet och belöningen efter döden att ligga så långt borta, att dessa föreställningar i avgörande ögonblick ej utöva någon drivande kraft som motiv för handlandet. Och dessutom kan enligt kristendomens lära en syndare alltid räkna på att få förlåtelse, då ju Kristi ord till den botfärdige rövaren på korset utgör en fullgod garanti för att ett helt liv i brott och laster kan sonas med några ögonblicks ånger och ruelse. Det praktiskt-polisiära gagnet av kristendomen torde därför i själva verket ha varit och vara vida mindre än vad man vanligen föreställer sig i »samhällsbevarande» kretsar.

Härtill kommer, påpekar Westermarck, ännu en annan omständighet. Det visar sig nämligen att så länge *naturfolken* få leva sitt eget liv utan att röna inflytande av den vite mannen, så uppfylla de i allmänhet mycket sorgfälligt de plikter, som påbjudas dem av samhällets sed, och det ehuru de sakna varje föreställning om belöning och straff efter döden. När den vite mannen slår sig ned bland dem, går det däremot vanligen nedåt med moralen. Han lär dem visserligen kristendomen och glömmer väl allra minst att hos dem inskärpa läranom

hälvetesstraffen, men detta hindrar ändå inte, att naturmänniskan försämras. Det är naturligtvis därmed icke sagt, att det är kristendomen, som är grunden till denna försämring, men det är tydligt, att kristendomen icke äger någon kraft att hindra naturfolkens förfall. Orsaken härtill är den, att religion och moral äro två skilda saker; moralbegreppen och pliktbuden kunna visserligen röna inflytande av människans religiösa föreställningar, men de verka så mycket säkrare och så mycket mera ohämmat, ju mindre det moraliska medvetandet röner inflytande av religiösa föreställningar och dogmer.

Härmed ha vi förts fram till en fråga av principiell och genomgripande betydelse: moralens frigörelse från beroendet av religionen. Då man i våra dagar på allvar söker emancipera moralen, vars bud böra bestämma våra handlingar, från beroendet av en så växlande och subjektivt färgad faktor som den religiösa tron, stöter man i regeln på starkt motstånd från de kristna, som beteckna alla strävanden i denna riktning som försök att undergräva moralen. Dessa troende själar ha påtagligen ingen aning om, att den emancipation av moralen,varom här är fråga, redan med all kraft har fordrats och på det teoretiska området även genomförts av den germanska filosofins främste man, Immanuel Kant. För Kant är tron på gud (och odödligheten) ingalunda en betingelse för sedlighet; även om det lyckades att bevisa existensen av ett allsmäktigt väsen, vilket är omöjligt, så vore därmed icke det ringaste vunnet för vare sig sedligheten eller religionen Jfr den fängslande framställning av Kant's åsikter på denna punkt, som givits av H. St. Chamberlain, Immanuel Kant, Sechster Vortrag.. För att äga sann religion, säger Kant, måste man »ha mod att stå på egna ben»: endast därför, att vi i vårt inre förnimma en stämma, som bjuder oss att utan någon som helst hänsyn till lön eller straff obetingat göra det rätta, endast därför, att pliktens kategoriska imperativ i vårt inre är en lika påtaglig realitet som stjärnhimlen över våra huvud, endast härigenom blir religionen över huvudtaget *möjlig.* Men den religion, som läres av den kristna kyrkan, är enligt Kant endast till graden, men icke till arten skild från den råaste hedendomen: »att till sin egen fördel påverka den osynliga makt, som råder över människornas öde, det är en avsikt, som de alla hysa; endast i frågan omhur man bör gå tillväga för att uppnå detta mål tänka de olika». Därför hävdar också Kant, att den kristna religionen i dess växlande kyrkliga former *»gör all moralisk övertygelse osäker»* (»macht alle moralische Gesinnung unsicher), och i full överensstämmelse härmed fastslår han också, att »det är av största vikt för uppfostran att icke föredraga den moraliska katekesen sammanblandad med religionskatekesen, och ännu mindre låta den följa efter den senare, utan alltid först och med största flit och utförlighet framställa moralläran till möjligaste klarhet. Ty utan denna blir det efteråt av religionen ingenting annat än hyckleri att av fruktan bekänna sig till plikter och ljuga ett deltagande i dessa, som icke finns i hjärtat.»

Det är ingen villoande från åttiotalet, utan den germanska idealismens främste representant, som yttrar dessa tänkvärda ord om förhållandet mellan kristendom och moral.

*

KRISTENDOM OCH VÄRLDSÅSKÅDNING

Då de kristna i våra dagar påstå, att deras religion ej har det minsta att frukta av vetenskapens framsteg, ja att en strid mellan sann religion och sann vetenskap överhuvudtaget ej är möjlig, så är detta i bästa fall ett fromt självbedrägeri. Den kristna uppfattningen av världen, gud och människan, sådan denna framträder i Nya Testamentets skrifter, har så djupa rötter i den gammalhedniska folktron, hela den kristna dogmbyggnaden är uppmurad med så mycket material från den samtida hedendomens mest primitiva vulgärföreställningar, att den kristna tron ej kunnat undgå att skakas i sina grundvalar vid varje allvarligare kontakt med det vetenskapliga tänkandet.

För Nya Testamentets Jesus, för Paulus och de övriga apostlarna är jorden världens medelpunkt,den enda platsen, där guds och människans historia avspelar sig; jorden och världen äro uttryck som (t. ex. i bergspredikan) omväxla med varandra och betyda detsamma. Men jorden själv är en ganska liten ort, icke större än att djävulen från ett högt berg kan visa Jesus alla dess riken och härlighet; ville man tala om en nytestamentlig geografi,

vilket knappast går an Jfr Wernle, Die Anfänge unserer Religion, kapitlet »Die Voraussetzungen», som i huvudsak ligger till grund för den närmast följande framställningen., så vore Spanien den västra, Partherriket den östra gränsen. Denna uppfattning av jorden och världen som ett lätt överskådligt område har ingalunda varit utan inflytande på den kristna religionen. Den starka tron på försynen och förhoppningen om guds rike på jorden ha sitt fasta stöd i en geocentrisk världsuppfattning, som aldrig varit utsatt för något tvivel. Likaså stärktes missionsivern genom tron på möjligheten att redan under loppet av en generation förkunna frälsningen för hela världen. Lika litet som man hade kunskap om jordens verkliga storlek och mänskorasernas talrikhet och väsenskiljaktighet, lika litet hade man en aning om jordens ställning i universum och dess försvinnande ringhet i det oändliga världsalltet. Helakristendomens natur av universalistisk religion står i det närmaste samband med denna primitivt-naiva världsuppfattning, som kristendomen har gemensam med den antika folktron.

Ännu mera ingripande är den oinskränkta tro på underverk, som den unga kristendomen har gemensam med alla folkreligioner, och som gör hela jorden till en förtrollad värld. Ännu fattas varje spår av kunskap om ett lagbundet natursammanhang, allt är möjligt för gud och för de troende, och allt är hemlighet.

För det första är den yttre naturen en undrens värld; typiska härvidlag äro Johannesevangeliets ord: »vädret blåser vart det vill och du hör dess röst, men du vet icke vadan det kommer eller vart det går»; vädret egnar just genom sin godtyckliga och hemlighetsfulla karaktär utmärkt till en representant för de andliga underkrafterna. Allra tydligast framträder den på den yttre naturen riktade mirakeltron i de nytestamentliga lärorna om de yttersta tingen: jord och himmel förgås med brak och dunder, elementen upplösas i eld, eller solen förmörkas, månen hör upp att lysa, stjärnorna falla från himlen, korstecknet visar sig i luften och mänskosonen kommer ned på molnen från himlen. Och dennamirakel tro är ingalunda inskränkt till framtiden, utan skapar sig ett rikt åskådningsmaterial i Jesu och apostlarnas historia, där det ej finns någonting som är omöjligt. Underverkstron svävar ut över alla gränser, men han räknar därvid aldrig med undantagsfall, ännu mindre med genombrytning av lagar, vilkas blotta begrepp är honom fullkomligt främmande, utan med det alldagliga och självklara. —

Mer än denna fullkomliga kritiklöshet överraskar oss i dag, säger Wernle, de äldsta kristnas religiösa uppskattning av undren. Ej nog med att de kristna författare, som vi ha att tacka för evangelierna, bevisa sin läras sanning medels underverkshistorierna; Jesus själv åberopar sig, och detta icke blott i fjärde evangeliet, på sina under och ser i undren inbrytandet av guds rike. Det är då lätt begripligt, att uppståndelseundret måste tjäna som grundval för den kristna tron. »Underverkstron intar i Nya Testamentet en högre plats än man vanligen vill tillerkänna den; utan undertron ingen Kristi gudom, ty Jesus har aldrig på grund av sin sedliga fullkomlighet blivit kallad gud, utan alltid blott till följd av sin övermänskliga kraft att göra underverk» Jfr detta arbete, sid. 31 f..I samma grad som den yttre naturen, så är även mänskosjälen en hemlighet för de äldre kristna; icke häller på detta område känna de något lagbundet skeende, utan allt är godtycke och frihet. Man som det hemlighetsfullaste ter sig det i egentlig mening innersta i själslivet, det omedvetna med sina gåtlika yttringar, vilka ej ansågos härröra från människan själv, utan från en ande, en ängel eller dämon, som än tänktes innerligt förbunden med själen, än som ett främmande väsen, som inträngt i kroppen genom en av dess många porer, och sedan behärskar människan. Här ligger ursprunget till föreställningen icke blott om det dämoniska, utan också om den helige ande, vars verkningar tänktes fullkomligt analog till dämonernas, blott med den skillnaden, att de stodo i det godas tjänst. *Dessa naiva föreställningar sträcka sig långt i de teologiska tankegångarna; hela den kristna försonings- och frälsningsläran, liksom å andra sidan inspirationsdogmen, står och faller med den barnsliga antika psykologin* Wernle, anf. arb., sid. 5.. Där nutidsmänniskan vet sig stå inför yttringar av det omedvetna, som även de äro underkastade det lagbundna kausalsammanhanget, därinsatte den gamla tidens kristna genast en ond eller god andes övernaturliga inverkan.

Även med hänsyn till förhållandet mellan själ och kropp står den gammalkristna uppfattningen på alldeles samma grund som den antika folktron, i det att den ej gör någon skillnad mellan ande och materie; anden är själv något kroppsligt, blott av mycket finare beskaffenhet än kött och blod. Den rike mannen i hälvetet ser, hör, törstar, lider kval i lågorna, fastän hans kropp vilar i graven. Till grund för dopseden ligger, om också till en viss

grad omedvetet, den föreställningen att vattnet icke blott renar kroppen, utan samtidigt också själen; besläktade föreställningar gå också igen i det för vårt moderna tänkande högst underliga Jesusordet: »sörjen icke för eder själ, vad I skolen äta och dricka och för eder kropp vad I skolen kläda er med». Hela denna föreställningsvärld är varken något specifikt kristligt eller specifikt judiskt, utan helt enkelt långods från den antika folktron, som är kristendomens moderjord. Att en sådan religion *måste* komma i konflikt med den vetenskapliga forskningen, så snart denna kom inom synhåll, var ju oundvikligt.

När man nu från kristet håll påstår, att detavbräck, som den kristna tron lidit (och för framtiden kommer att kunna lida) under striden med vetenskapen, endast berör perifera utanverk av ringa betydelse för det centrala, så är detta en optimism, som icke delas av den modärna teologins klarsyntare representanter. Vid den religiösa världskongressen i Berlin (1910) yttrade den bekante teologen, professor Ernst Troeltsch (Heidelberg), bland annat följande Ueber die Möglichkeit eines freien Christentums, sid. 333 f.: »Den kyrkliga trosbilden, som evangeliet och Kristusdogmen tecknar, har genom den historiska kritiken blivit på många sätt förändrad, förmänskligad och belastad med svårigheter av kritisk art. Härtill har sedermera kommit den allmännare svårigheten att förankra eviga sanningar i historiska fakta och omedelbart tyda dessa religiöst. *För övrigt lider hela idéen om en världsfrälsare under intrycket av det geo- och antropocentriska åskådningssättets försvinnande: när man tänker mänsklighetens tillvaro på jorden förlängd hundratusentals år tillbaka och framåt i tiden, när man har för ögonen växlingen och undergången av stora kultursystem, då är det omöjligt att överhuvudtaget tänka denna enskilda personlighet som centrum för hela mänsklighetens historia.* Alla dessa intryck ha omöjliggjort Jesu absolutacentralställning och förgudande; men att på en förmänskligad Jesus överföra den universella världsfrälsarens Kristuspredikat, som den liberala teologin ofta vill, är alldeles omöjligt och olidligt motsägelsefullt. — — Att i varje avseende lösgöra den kristna gudstron från Jesu person, vore liktydigt med att avskära denna tro från alla dess rötter i det förflutna, från alla framställnings- och åskådningsmedel, från all storhet överlägsen genomsnittsmänniskan, och detta skulle betyda dess upplösning. Men en sådan lösgöringsprocess är icke den nödvändiga följden av det modärna tänkandet. Även för detta blir dock den grundförutsättningen bestående, att just den djupaste och innerligaste religiositeten icke är en spontan upplevelse, som upprepar sig på samma sätt hos vilken individ som hälst. Det gäller blott om en obestämd, innehålls- och formlös mystik, som just därför är ofruktbar. Symboler av något slag, personliga manifestationer, som förverkliga en överlägsen religiös kraft, behöver i allmänhet varje något så när framskriden religiositet, vore det så Plato, Stoa, Kant, Fichte, eller någon annan överlägsen ande, från vilken religiös kraft utströmmar. I grunden förhåller det sig icke annorlunda med Jesu betydelse förkristendomen. Han är den av årtusenden alltid på nytt utmålade förkroppslingen av överlägsen religiös kraft, vars hjärtslag går genom hela kristenheten liksom skeppsmaskinens vibrerande är kännbart i varje vrå av skeppet. — — Blott en sak måste man definitivt uppge, nämligen att konstruera upp Jesus som världens centrum eller som centrum för mänsklighetshistorien och därpå grunda hans väsentliga betydelse. Världens omätlighet för med sig antagandet av en obegränsad mångfald av anderiken, bland vilka den ur jordens biologiska utveckling framträdande mänskligheten blott är ett enstaka fall och endast får förnimma sig i sammanhang med ett oerhört mycket större kosmiskt liv. Om en kosmisk ställning och betydelse för Jesus kan det således ej vara tal. Men det är även svårt att fullfölja den tanken, att låta hela mänskligheten kulminera i Jesus och slutligen erövras av de i honom uppenbarade religiösa krafterna. Den mänskliga historiens oerhört stora tidsrymder, möjligheten av en grandios växling och avbrott i utvecklingssammanhangen, olikheten i de andliga möjligheterna hos olika kulturer och mänskogrupper, allt detta gör det sannolikt, att det jämnsides med kristendomen alltid kommer att finnas andra religiösa livskomplexer, som ha sina egnafrälsare och urbilder. Även är det i och för sig tänkbart, att hela den europeiskt-kristliga kulturvärlden åter sjönke i djupet och att under kommande århundratusenden nya stora religionsbildningar uppstode. — Varje sanning, som komme senare, måste då även innehålla kristendomens sanning, men denna behövde icke vara bunden vid Jesu person, utan skulle komma att förbinda sig med andra urbilder och symboler.»

De åsikter, som den berömde Heidelbergerteologen här framlägger, visa tydliga beröringspunkter med den av

Bousset vid samma kongress hävdade uppfattningen av Kristusproblemet och betyda, liksom denna, i verkligheten ett uppgivande av hela den historiska kristendomen. I slutet av sitt föredrag förklarar Troeltsch också rent ut: *»Det kommer icke an på att vi rädda kristendomen, utan att vi förlita på guds seger».* Sätter man, varemot Troeltsch väl knappast skulle göra någon allvarligare invändning, likhetstecken mellan *guds* seger och *det godas seger*, så torde även mången profan fritänkare vara hågad att underskriva dessa ord av den modärne teologen.

Men icke nog med att kristendomen på detta sätt reduceras till en strängt lokaliserad och hastigtövergående episod i det oändliga världsförloppet, även för vår egen tid kan kristendomen endast äga en begränsad betydelse. Detta gäller icke blott den kristna världsåskådningen, utan även den del av kristendomen, på vilken dess nutida anhängare bruka lägga största vikten, nämligen den kristna moralen, sådan denna förkunnas av evangeliernas Jesus. Kristendomens »väsentligen religiösa etik» och dennas kärleksbud utgör enligt Troeltsch visserligen det högsta sedliga idealet för »den inre människan» och »de personligt-mänskliga förhållandena», men kan under inga förhållanden vara den enda sedliga idéen, ur vilken de andra normerna framgå Ernst Troeltsch, Politische Ethik und Christentum (1904), sid. 39.. *»Ur den kristliga kärleken kan aldrig i all evighet hela omfånget av människans sedliga verksamhetsyttringar i världen härledas.»* Därför måste den kristliga etiken erkänna andra sedliga principer vid sidan av sig själv. Det har katolicismens och den äldre protestantismens etik över allt bekräftat genom faktiska lån, och endast det konstlade fördöljandet av lånkaraktären kunde överskyla detta. *Av våra dagars kristendom måste man begära det medvetna och principiella erkännandet av denna sats.* Renässans,upplysning, den modärna världskulturen, de vetenskapliga, konstnärliga och tekniska omvälvningarna ha lagt denna sanning i öppen dag.»

Det är intressant att se hur principiellt samma grundåskådningar även förfäktas av en kristen skriftställare som ännu kvarstår på den av Troeltsch uppgivna Jesuskultens stadium, den bekante tyske politikern, f. d. pastor Friedrich Naumann. Nauman började sin bana som preussisk statskyrkopräst, men uppgav redan för ett tiotal år sedan denna ställning, varvid han samtidigt övergick från det kristligt-sociala till det s. k. national-sociala partiet. Bfter detta senares upplösning blev han en av det frisinnade folkpartiets mest bemärkta representanter. Jämnsides med sin politiska verksamhet har Naumann alltjämnt bevarat sina kristligt-religiösa intressen, och utom en serie predikningar har han preciserat sin ställning som modärn kristen i en särskild skrift, som bär titeln »Briefe über Religion» (brev om religion).

Vad som gör Naumanns skrifter till värdefulla tidsdokument är å ena sidan den oförskräckta ärlighet, som uppbär hela framställningen, å andra sidan den omständigheten, att Naumannssocial-reformatoriska verksamhet givit honom tillfälle att i praktiken pröva värdet och räckvidden av den kristna världsåskådningen, enkannerligen den kristna moralen. Då härtill kommer, att Naumann äger en synnerligen klar intelligens, en mångsidig bildning och en av allt att döma ganska rik livserfarenhet, så är det ju ej underligt, att hans skrifter ådragit sig uppmärksamhet långt utanför den trängre kretsen av meningsfränder och beundrare.

Den Naumannska programskriften, som i främsta rummet ligger till grund för den följande framställningen, synes närmast framkallad därav, att författaren av en bland sina mera kritiska läsare uppfordrats att klargöra, huru det vore möjligt att på en gång vara troende kristen, darwinist och pansarskeppsentusiast. Denna fråga har Naumann, som i sig förenar dessa tre tendenser, funnit så berättigad, att han beslutat sig för att ingå på ett utförligt svaromål, och på detta sätt har »Briefe über Religion» kommit till stånd.

I dessa brev presenterar sig Naumann som en utpräglad och så tillvida typisk anhängare av den modärna Jesuskulten. Han själv har haft en period i sitt liv, då han var verksam vid den inre missionen och med allvar och nit omfattade den ortodoxakyrkoläran. Inför en rikare livserfarenhet och noggrannare prövning har denna *lära* icke hållit stånd, men väl *personen* i dess medelpunkt, och därför betecknar Naumann själv sin nuvarande ståndpunkt som »Jesusreligion med rester av den gammalkyrkliga lärobyggnaden». Det växande i denna sammanställning är Jesusreligionen, det avtagande är det kyrkliga tankeförrådet. Men att Jesus Kristus är den

främste och högste av alla de skapande själar, som gud fyllt med sin anda, är enligt Naumann självklart för den europeiska kulturvärlden; och att vara from är för honom liktydigt med att äga ett själstillstånd, vari Jesus är närvarande med överväldigande kraft, vilket är något helt annat än blotta tanken på Jesus som en hög moralisk förebild. Men denna Jesuskult, vid vilken det i förstone endast tycks gälla att öppna alla själens portar på vid gavel för att det gudomliga må strömma in, även denna Jesuskult har för en samvetsgrann man som Naumann sina svårigheter. Det gäller nämligen att skilja mellan Jesus, sådan han *tros,* och Jesus sådan han *var,* och härvidlag äro vi hänvisade till den teologiska vetenskapen; och då denna ännu ingalunda sagt sitt sista ord härvidlag, måste vi avvakta vad fackmännens vetenskapliga arbetekommer att bringa i dagen. Att det centrala och det intimaste i religionen på detta sätt blir beroende av den vetenskapliga forskningens framsteg är ju visserligen en smula pinsamt, men, frågar Naumann, existerar icke samma avhängighetsförhållande även på andra kulturområden; äro icke musik, målarkonst, diktning, teknik, politik och filosofi också beroende av vetenskapen? Alltså ingen överdriven ängslan!

Det behövs emellertid ej mycken eftertanke för att inse, att en religion, vars centrala a och o står i direkt beroende av en så jordbunden, för att icke säga tillfällig faktor som den vetenskapliga historieforskningen, i själva verket upphört att vara religion i ordets egentliga mening. Men icke blott Naumanns Jesuskult är full av motsägelser, hela hans gudsbegrepp lider av en dualism, som i grunden är absolut oförenlig även med den »friaste» kristendom. På ett ställe i »Briefe über Religion» finner man följande karaktäristiska yttrande: »Jag sitter vid mitt skrivbord och hör nerifrån gatan stimmet av alla dessa barn, som förstaden alstrat. Vad skall det bli av dem? Hur långt skola somliga av dem komma? Vilka skola dö tidigt och vilka sent? I varje enskilt fall är det slump, när, var och hur ett av dessa mänskobarn slutar, men i det storahela finns det *lagbundenheter.* Den, som har det bättre blodet, lever längre. Den, vars far förtjänar mera, får lära mera. Man säger, att ingen sparv faller till marken utan guds vilja, nej icke någon, utan Jesus säger det. Densamme Jesus säger, att dessa barn äro mera värda än många sparvar. Han säger, att de stå under guds särskilda beskydd. Hur stämmer detta med kampen för tillvaron, som kommer att uppsluka hälften av dem i förtid? Skall man som kristen ignorera de erfarenheter, om vilka statistiken talar? — Skola vi, när de svaga duka under, anklaga gud för att han icke bevarat dem bättre, eller skola vi säga om Jesu Kristi fader, att han inrättat det så, att den ene måste tränga undan den andre?»

Naumann medger själv, att den kristne här står inför ett problem, som han svårligen kan lösa. Vår kunskap om världen, säger han, lär oss, att det finns en maktens och styrkans gud, som sänder liv och död liksom ljus och skugga, och samtidigt säger oss vår tro, att samma gud är en kärleksfull fader. Maktens gud och kärlekens gud tyckas vara två fullkomligt motsatta väsen, och dock måste på någon punkt deras armar gripa i varandra, fast ingen dödlig kan säga, var och hur detta sker. Menmellan dessa båda uppenbarelseformer av det absoluta, maktens gud, som uppenbarar sig i kampen för tillvaron, och kärlekens gud, som uppenbarar sig i Jesus Kristus, är människan ställd, och härav följer, *att den kristna sedeläran icke kan behärska allt, utan att det ges områden av det mänskliga livet, som tyda andra lagar.* Man kan icke uppbygga hela mänsklighetens utveckling på medlidande och broderskap, ty vid sidan av evangeliet finns det maktens och rättens fordringar, utan vilka det mänskliga samfundet icke kan existera. Det är icke hela vår sedlighet, som har sin rot i evangelium, utan blott en låt vara mycket viktig del: det finns utomordentligt stora och utomordentligt svåra mänskliga problem, som alldeles icke beröras i Nya Testamentet. Hela vårt modärna statsväsen vilar på helt andra drifter och instinkter än de, som Jesus ville vårda och utveckla, och den som säger, att hela vår moral förefinnes i evangelium, han måste antingen överhuvudtaget förkasta statens borgerliga sedlighet eller också omtyda den, tills den skenbart passar in i ett kristligt moralsystem, och då göra den modärna staten med dess kanoner och tukthus till en beståndsdel i och ett hjälpmedel för guds rike. *Men då måste man också bryta sönder de skärasteoch finaste viljeriktningarna i Jesu själ.* Då är det bättre och ärligare, om man rent ut bekänner, att manlig *pliktuppfyllelse* icke utan vidare är liktydigt med *Kristi efterföljelse,* utan att det tvärtom ges plikter, som vi måste uppfylla oberoende, ja, till och med *i trots* av den kristna moralen. Riksviktiga statsangelägenheter t. ex. måste avgöras efter en annan moral än den som finns i bergspredikan.

Ja, fortsätter Naumann, icke ens i det enskilda livet kan man genomföra den kristna moralen. — Till en av mina bekanta, herr O., som vill vara en Jesu efterföljare, icke efter bokstaven, utan i anda och sanning, yttrade jag nyligen: »Herr O., er utmärkta affär tillfogar herr St. kännbara förluster». — »Det vet jag», svarade han, »men det kan jag inte ändra.» — »Men», sade jag, »ni älskar ju herr St. som er själv, ty han är ju er nästa.» — »Nej, så långt kan jag ej utsträcka min kärlek till nästan, det går inte», svarade herr O., och, tillfogar Naumann, han hade verkligen rätt. Att han som affärsman är fullkomligt anständig och korrekt, är för honom en självklar sak, men hur han i sin affär skall förverkliga Kristi specifika anda, det vet han lika litet som jag. Det finns i denna värld för kristendomen i grunden endast tvåmöjligheter. Antingen förklarar man: en lärjunge till Jesus Kristus har med vår tids kulturskapande och förvärvande verksamheter ingenting att göra, och då blir man munk, eller också är man som Kristi lärjunge på det klara med sin kristendoms begränsning och säger: jag vill vara kristen, så mycket och så bra som det är möjligt i denna världen. Det är detta som icke blott hr O., utan vi alla andra ej i verkligheten göra.

En teoretiskt ren kristen är nämligen, fortsätter Naumann, en omöjlighet i praktiska livet. Överallt är kristendomen en del av livet, men icke hela livet självt; den är som den rena syrgasen, som man icke kan andas förr än den blir utspädd med kväve. Man har stundom försökt att på grundvalen av kristna gemensamhetstankar konstruera fram en stat, som skulle vara bättre än den, som framgått ur makt och tvång, men allt sådant är tom tankelek, ingenting vidare. Vi kunna icke rådfråga Jesus, när det gäller ting, som falla inom politikens och folkhushållningens område. Detta kan kännas som en brist, isynnerhet när *makt*frågor fläta sig samman med *humanitets*frågor, så att man ej rätt vet, om man bör befinna sig inom den ena eller den andra tankesfären. Härpå svarar ingen lärobok. Det ären sak, som måste avgöras av samvetet och levnadskonsten. Livsförhållandena äro inga givna storheter, och det område, som vi kunna forma fritt efter vårt eget skön, är ringa nog. En var av oss är slav under många ting och lyder en obeveklig lag, en yttre makt eller logik, som ligger i tingen själva; men där varest vi äro fria, där detta tvång och denna logik upphör, där vi känna, att vi ej ha någon absolut bunden marschruta, där är den del av vårt liv, varest vi i första hand vilja vara Jesu tjänare.

Efter dessa öppna och ärliga ord, bakom vilka man tycker sig märka en smärtfylld resignation, blir man onekligen en smula överraskad, när man några sidor längre fram i samma skrift stöter på följande passus: »Vi veta, att vi icke äro i stånd att utan vidare meddela alla Jesu storhet, sådan vi uppleva den i hans ord. Det fordras en smula tålamod och en smula eget jag för att finna denna storhet. Enklare är det att ställa det opersonliga hos Jesus i medelpunkten. Men de, som ha funnit hans fria heliga person, ha i den en ersättning för vad de i övrigt förlorat: en enhetlig lära om allt, som var, är och skall vara.» Huru Naumann kan förena denna obegränsat kritiklösa.Jesuskult med den kringskurna ställning, han tillerkänner kristendomen i vårt kulturliv, det är återigen en av de psykologiska gåtor, varpå den modärna teologens själsliv är så rikt.

Men bortsett härifrån är Naumanns öppna och ärliga förklaring, att den kristna morallärans bud ej *kunna* genomföras i våra modärna samhällen, ett ord som är värt att lägga märke till. Denna förklaring är särskilt betydelsefull, därför att den kommer från en man, som ännu med sina djupaste hjärtrötter är fäst vid *det*, som han anser för det väsentliga i kristendomen, och som påtagligen känner det som en djup personlig förlust att ej längre kunna betrakta kristendomen som det enda nödvändiga, som livets a och o. Och detta gäller icke blott om Naumann, utan om hela raden av de ärliga sanningssökare — en Bousset, en Wernle, en Troeltsch — vilkas ställning till kristendomen vi i det föregående betraktat. Det är helt visst icke utan tvingande, obevekligt tvingande skäl, som dessa teologiens målsmän drivits att på det religiösa området intaga en position, som faktiskt är liktydig med ett uppgivande av kristendomen, även om en lätt förklarlig pietet mot det förflutna ofta lägger sordin på stämman, när frågan gäller kristendomensvara eller icke-vara. I slutorden till sitt ofta citerade arbete »Die Anfänge unserer Religion» sammanfattar Paul Wernle sina åsikter om kristendomens betydelse för nutid och framtid på följande sätt: »Det finns väl i alla församlingar män och kvinnor, genom vilka i tider av avmattning eller av kamp hoppet, den sedliga högheten, brödrakärleken och gudsförtroendet på ett överväldigande sätt talar till deras trosförvanter. Där de finnas, där är också Jesus med sin frälsning och där är den levande guden; där finns också framtid och förhoppning för kristendomens gång genom världshistorien.»

Moralisk höghet, brödrakärlek, gudsförtröstan, hopp — allt detta är ju förträffliga ting, men icke kan väl Wernle vilja påstå, att *kristendomen* har monopol på dessa livsvärden, som voro mänsklighetens egendom långt innan evangelierna sågo dagens ljus. Mer än långa utläggningar bevisa dessa Wernles ord, att det specifikt kristna i kristendomen ej längre äger någon valör, men väl det livsinnehåll, som kristendomen lånat från annat håll, t. ex. från den stoiska filosofin.

Detta faktum rubbas naturligtvis ej därav, att det i vår tid finns en mängd personer, som på godtro mena sig vara kristna och till en viss grad också äro det. Om det också ligger någon överdrift i Eduard von Hartmann's en gång Die Selbstzersetzung des Chrfstentums, företalet. fällda yttrande, att de starkaste makterna i mänskolivet utgöras av den religiösa känslan och dumheten, så kan det dock icke nekas, att vis inertiæ, tröghetens lag, även i vår tid spelar en dominerande rol på det religiösa området. Att en mängd av vår tids människor i sitt inre icke brutit med kristendomens huvudstycken är påtagligen ett resultat av å ena sidan en längtan efter en tillvaro, som är angenämare och mindre osäker än den vederbörande själv för ögonblicket äger, och å andra sidan av en ytlig tanklöshet, som av ren slöhet accepterar de kristna vulgärföreställningarna, efter som valet står mellan dessa och det tomma intet. Det är denna sinnesriktning och de därur framgående föreställningarna och motiven, som i verkligheten åsyftas, när man i »samhällsbevarande» kretsar talar om religiösa värden, som måste räddas åt folket, därest detta ej skall gå under i moraliskt och fysiskt förfall.

Det nu sagda gäller den stora massan av dem som bekänna sig till kristendomen, de stilla i landet, vilkas religiösa känsloliv för de maktägandeär så heligt, att det måste skyddas genom polisiära åtgärder. Vad däremot beträffar den allt jämnt glesnande skaran av intellektuella, som ännu ställa sig under kristendomens banér, så torde dessas ställning i de flesta fall principiellt sammanfalla med Paul Wernles, vars kristendom endast är en komplex av allmänt-mänskliga livsvärden, som existerat och ännu existera fullkomligt oberoende av kristendomen. När denna ståndpunkt, som hos Wernle framträder i en lugn och reflekterad form, omfattas av ett lidelsefullt och trosvarmt temperament, för vilket livet är allt och läran ingenting, så resulterar en kristendom av det slag, som har en av sina mest betydande representanter i Züricherpastorn Herman Kutter Av Kutters arbete äro flera, bland andra »De måste», översatta till svenskan., vars sociala verksamhet även torde vara bekant för svenska läsare.

Medan Friedrich Naumann öppet erkänner kampen för tillvaron med all dess brutala livsförintelse som en gudomlig institution, oundgänglig för allt organiskt och kulturellt framåtskridande, och från denna ståndpunkt proklamerar en begränsning av kristendomens räckvidd, som i själva verket är liktydig med dess bankrutt, ser Kutter i detuniversella kärleksbudet, sådant det formulerats i evangelierna, den fasta punkt, med stöd av vilken världens gång skall rubbas. Den levande kärleken till gud, som i livet uppenbarar sig som en osjälvisk kärlek till nästan, måste genomtränga oss alla och omskapa det nuvarande kapitalistiska samhället till ett rike, där evangeliets fordringar och löften kunna förverkligas utan kompromiss. En sådan omvandling av samhället kan endast ske på det sätt, som socialismen anger, och på grundvalen av denna övertygelse har Kutter under en, följd av år drivit en synnerligen energisk propaganda för socialismen. Han har därvid på ett ofta mycket tilltalande sätt belyst och avslöjat alla de misstydningar och missförstånd, för vilka illviljan och slöheten alltjämnt utsätter den modärna socialismen, samt dessutom med en slående träffsäkerhet blottat det oerhörda syndaregister, som kristendomens officiella förkunnare låtit komma sig till last genom sitt konsekventa partitagande *för* mammondyrkarna *mot* de fattiga och förtryckta. Så länge Kutter rör sig på den sociala kritikens och de sociala reformsträvandenas fält, är han all ära värd, om man också stundom får det intrycket, att det brusande ordflödet är väl ymnigt. Men då Kutter närmare vill precisera sinställning till de specifikt religiösa problemen, blir ordflödet allt och tankeinnehållet intet. Man får visserligen veta att Kutter förkastar den ortodoxa kyrkoläran, och att han ringaktar den teologiska vetenskapen, men hans egen positiva ståndpunkt inskränker sig egentligen till ett ständigt upprepande av maningen »tillbaka till levande gud!» Att det finns en levande gud, som uppenbarat sig i evangeliet om Jesus Kristus, och som människan kan och bör älska av allt sitt hjärta och all sin själ, det är för Kutter ett självklart axiom, som e) behöver bevisas. Alla de oöverstigliga svårigheter, som vårt modärna tanke- och kulturliv uppvisar mot en sådan gudstro, ha ingen betydelse, existera icke för Kutter. Hans trosvarma gemyt har med en nästan feberaktig våldsamhet gått upp i det praktiska reformintresset, hans glödheta entusiasm

utstrålar en värme, som kommer tankarna att mista sina fasta konturer, det intellektuella att förgasas till en formlös känslovärld, där logiskt tänkande och vetenskaplig erfarenhet ingenting betyder. Det lider inte tvivel, att denna extatiska sinnesförfattning är fullt äkta hos Kutter, men det är lika säkert, att själva utgångspunkten från religionsfilosofisk synpunkt är lika okritisk, oklar och ohållbar som denkrassaste ortodoxi Att den gamla ortodoxien ännu och inte minst i Sverge söker göra sig gällande under den skyddande förklädnaden av modärna uttryckssätt, skall här endast i förbigående påpekas. När t. ex. professor Pfannenstill förklarar, att den kristna tron. tänker sig gud *»på ett övervärldsligt sätt verka i det världsliga skeendet för att framkalla det värdefulla»* eller när han talar om »krafter, som stiga upp ur tillvarons förborgade djup *och föra det vardagliga skeendet in pà söndagsvägar,* så att kanske rent utav sådant, som trotsat våra försök att härleda det ur eljest bekanta lagar, *inträffar till frälsning»* och därefter tillägger *»då är det gud, som verkar»,* så är detta ingenting annat än den mest primitiva supranaturalism, ehuru uttrycken äro en smula — mycket torftigt för övrigt — modärniserade. Detsamma gäller om professor Söderbloms religionsfilosofi, som alltigenom laborerar med en svamlig och pretentiös supranaturalism. Angående dessa modärna vulgärteologer och deras likar gäller i eminent grad vad som yttrats i detta arbete sid. 74—92. Lärorikt är också att observera, hur den av svenska teologer med förkärlek lancerade tyske moralteologen Herrmann på det etiska området ännu omfattar den mest banala lönemoral. Följande ställen, hämtade ur Herrmann's även till svenska översatta arbete »Der Verkehr des Christen mit Gott (Den kristnes gudsumgänge) torde vara belysande nog: »Denn die Lust an Gott, die der Unterordnung unter seiner Fügung Wahrheit verleiht, wird nur dadurch erregt, das Gott uns durch den tatsächlichen Erweis seiner Liebe ein objectum amabile wird» (sid. 222, tysk uppl. 1903). — »Auf der anderen Seite gehört die Pflicht auch fur den Christen zu dem Kreuz, das er zu tragen hat. — — Indem uns aber unserer Glaube vor diese Tatsache stellt, läst er uns auch in dem dunkeln Pflichtgebot die Hand des erlösenden Gottes ergreifen, der uns nur deshalb die fremde Erhabenheit des Notwendigen und Ewigen fühlen lässt, *damit wir sehen wie unverstanden noch der Reichtum vor uns liegt, den er uns verleihen will. Für den Christen wird daher die das natürliche Gefühl verletzende Härte der Pflicht zu einer Verheissung noch verborgener Güter, die in unendticher Fülle vor ihm liegen.»* Så skriver i tjugonde århundradet en landsman till Kant.. Av allt att döma finns det emellertid även utanför Schweiz, exempelvis i Frankrike och Skandinavien, socialistiska präster, vilkas ståndpunkt i stort sett överensstämmer med Kutters; varmhjärtade känslomänniskor och förträffliga agitatorer, vilkas andliga jag till den grad tagits i beslag av det praktiska reformintresset, att föga eller intet blivit kvar för teoretiska grubblerier. Som människor och praktiska politici kunna dessa män varasynnerligen aktningsvärda och sympatiska, som modärna teologer ha de föga intresse.

* * *

En i flera punkter diametralt motsatt typ av den modärne teologen utgör Kutters ämbetsbroder i Zürich, kyrkoherden och socialdemokraten Paul Pflüger. Det verkar nästan symboliskt, att medan Kutters kyrka är belägen på en höjd med fri utsikt över de snötindrande alperna i söder och Schwarzwalds blånande skogsåsar i norr, så är Pflügers kyrka belägen långt nere i den banalaste delen av Zürichpå gränsen till de rena proletärkvarteren. Allt det tros varma svärmeri, som utgör en bärande kraft i Kutters verksamhet, är fullkomligt främmande för Pflüger: han är först och sist det logiska tänkandets och den nyktra prosans handgångne man. Även i socialpolitiskt hänseende råder såtillvida en skillnad mellan de båda ämbetsbröderna, som Kutter driver sin socialistiska propaganda utan bestämt partiprogram, medan däremot Pflüger sedan mer än ett decennium tillhör Schweiz' socialdemokratiska parti.

Sin religiösa ståndpunkt har Pflüger framlagt i en mängd broschyrer, av vilka »En modärn teologs trosbekännelse», »De modärnas religion» och »Kristendomens uppkomst» (1910) torde vara de mest representativa. Låt oss höra, vad denne modärne teolog har att säga i sin trosbekännelse.

Vad är gud? Guds väsen är, svarar Pflüger, absolut obegripligt och outforskligt för oss. Bibelordet »människan är skapad till guds beläte» låter för oss modärna teologer nära nog som en hädelse. Med gud beteckna vi naturen i dess inre väsentliga vara i motsats till dess yttre uppenbarelseformer. Tanke, vilja och känsla äro specifikt mänskliga funktioner och kunna därför ej tillskrivas detabsoluta. Likaså är det falskt att tillägga det gudomliga väsendet sedliga predikat. Det moraliska är specifikt mänskligt, men gud är »jenseits von Gut und Böse» (hinsidan gott och ont); vi kunna alltså icke häller instämma med dem, vilka definiera gud som den sedliga världsordningen. Talet om »levande gud» har i våra öron en främmande klang, vi tala, säger kyrkoherde Pflüger, aldrig eller sällan om gud, icke ens i predikan eller den kyrkliga undervisningen. Vill man ha en etikett för denna världsåskådning, så kan man kalla den för en agnosticism, som tenderar till panteism.

Vad religionen beträffar, så hävdar den modärne schweizerteologen, att någon absolut religion icke finnes, och att en senare tid kommer att blicka tillbaka på vår kyrkliga kristendom på samma sätt som vi nu betrakta antikens mytologi. Blott i och genom naturlagarna känna vi guds vilja; att utforska dem och bringa vårt liv i samklang med dem är ett stycke religion. Bönen är för oss en övervunnen ståndpunkt; på en guds speciella »försyn» bygga vi icke. Med »guds kärlek» trösta vi varken oss själva eller andra, men på våra medmänniskors humanitet och det mänskliga samfundets växande solidaritet förlita vi oss. Till en del ger oss alltsåvetenskap, etik, stat och samfund detsamma som religionen skänkt föregående generationer. Vår »gudstjänst» har förvandlats till människotjänst.

Vad Jesus beträffar så måste man, menar Pflüger, skilja mellan den dogmatiske, den historiske och den ideale Jesus. Med den dogmatiske Jesus ha vi numera ingenting att skaffa. Vad den historiske Jesus beträffar, så talar åtskilligt för att han verkligen existerat, men han har i så fall varit behäftad med många av sin tids villfarelser, och även i hans etiska åskådningar finns det brister och ensidigheter, som stöta modärna människor. Jesus är för oss icke någon *auktoritet*, men väl ett *ideal* — som en personlighet, i vilken kärlek och kraft ingått en lycklig förening. Den historiska kristendomen är en produkt av de mest olikartade faktorer och beståndsdelar; man ser i kristendomen på många håll en ny tids morgonrodnad, men man torde med större rätt kunna betrakta kristendomen som den gamla tidens aftonrodnad. Den kyrkliga kristendomen är emellertid *ännu* en faktor 3 vår tids kulturliv, ehuru kyrkan för vår tids människor ingalunda har den betydelse som urkristendomen hade för det romerska riket. Urkristendomens rol spelar i våra dagar till en viss grad socialismen, medan däremot nutidenskyrkokristendom har föga gemensamt med urkristendomen.

Angående *själens* odödlighet yttrar kyrkoherde Pflüger följande: »För en själens odödlighet tala inga skäl, så vida man ej vill låta tradition och önskan gälla som sådana. Den modärna psykologien, som påvisat den vittgående parallellismen mellan andligt och kroppsligt skeende och nästan gjort hjärnans och själens identitet till en visshet, förbjuder rent av varje tanke på själens fortlevande, oberoende av kroppens liv. — Den som ändå fasthåller »himmelen», han måste också ta »hälvetet» med i köpet. Hälvetet är sedan urminnes tider ett korrelat till himmelen. — Odödlighetstron utövar i vida kretsar ett ödesdigert inflytande, så till vida som den förlamar ivern att medverka till en utveckling och förbättring av de jordiskt-mänskliga förhållandena.»

Sådana äro de åskådningar, som kyrkoherde Pflüger hävdar i sin trosbekännelse, och samma allmänna ståndpunkt är det också, som ligger till grund för de predikningar, han varje söndag håller i Sankt Jakobskyrkan i Zürich. Det Wicksellska idealet av en fullkomligt avkristnad statskyrka, vars präster från predikstolen förneka guds existens,viljans frihet och själens odödlighet, finns alltså redan till en viss grad förverkligat i det fria Schweiz, och ingen har kunnat finna att den allmänna moralen i Sankt Jakobs församling därför är sämre än den som florerar i de troende prästernas fårahjordar. En annan fråga är, om en sådan tingens ordning som den i Sankt Jakob egentligen är så eftersträvansvärd. Man får i Schweiz, där experimentet verkligen är gjort, det bestämda intrycket, att statskyrkan är en alltför åldrig, alltför förstenad institution för att kunna anpassas för modärna kultursyften; det enda tänkbara upplivningsmedlet är att den upphör att vara statskyrka och i stället etablerar sig som ett de troendes samfund, jämnbördigt med andra religiösa sekter.

* * *

I teoretiskt hänseende är kyrkoherde Pflügers ståndpunkt ingalunda särskilt märklig, det paradoxa är endast den plats, varifrån dessa läror förkunnas. För övrigt måste erkännas, att Pflügers filosofiska världsåskådning med all sin praktiska idealism dock är tämligen flack, och trots den vackra etiketten 'agnosticistisk panteism' högst obetydligt höjer sigöver den gamla materialismen från 1850-talet, som numera borde vara en övervunnen ståndpunkt, även utanför de skolade filosofernas krets. Men detta bör ej få undanskymma den sanningen, att Pflüger med sitt resoluta förkastande av kristendomens centrala trossatser befinner sig i fullkomlig överensstämmelse med det vetenskapliga tänkandet i vår tid. Att det kristna gudsbegreppet — i *alla* dess växlande former — är ett tankemonstrum, som står i oförsonlig strid med förnuft och erfarenhet, det är en sanning, som inga kunskapsteoretiska utredningar kunna omintetgöra. Att den *kristna* odödlighetstron innebär ett antagande, som i och för sig är högst osannolikt och i sina konsekvenser leder till uppenbara orimligheter, det är

en övertygelse, om vars riktighet det i vetenskapligt bildade kretsar numera knappast råder någon meningsskiljaktighet. Då ett ytligt betraktelsesätt stundom tycker sig finna motsatsen vara fallet, beror detta huvudsakligen därpå, att varje gång den vetenskapliga forskningens män öppet medge, att våra på erfarenhet och förnuft grundade slutsatser endast kunna gälla för ändliga förhållanden, som existera i tid och rum, men däremot icke få utsträckas till det oändliga, så finns det alltid två makter — den radikala enfalden ochdet klerikala hyckleriet — som i varje sådant medgivande se ett erkännande av kristendomens grundsanningar. Och dock borde den ringaste eftertanke säga, att just den, som öppet erkänner tillvaron av för förnuftet olösliga världsgåtor, i och med detsamma förkastar den kristna lösningen av gåtorna, som alltigenom är rationalistisk, men en förvirrad och barbarisk rationalism.

Det kristna gudsbegreppet, som uppfattar gud som ett personligt väsen, och som följaktligen tillskriver det absoluta mänskliga egenskaper under en idealiserad form, rör sig i princip på samma plan som de vilda folkens gudstro. Det är sannt, yttrar en modärn tänkare Herbert Spencer, Utvecklingsläran, sid. 98 f., att från den tiden, då de råaste vildarna föreställde sig alltings orsaker såsom skapade varelser av kött och blod som de själva, och fram till vår egen tid, har graden av denna likhet minskats. Men ehuru man längesedan bland de bildade folken upphört att tillägga den yttersta orsaken en kroppslig form och substans, liknande människans, som ett attribut i bokstavlig mening — ehuru man ej längre anser lämpligt att tillskriva honom de lägre mänskliga begären ochdär till och med råder en viss tvekan i detta fal! även i fråga om de högre mänskliga *känslorna* annorlunda än under en strängt idealiserad form, så anser man det fortfarande icke blott lämpligt, utan även nödvändigt att tillägga honom de abstraktaste egenskaperna hos vår natur. Att tänka sig skaparmakten såsom i alla hänseenden mänskolik betraktas nu som ogudaktigt av samma personer, som anse sig pliktiga att tänka sig henne som mänskolik i vissa hänseenden; och de inse icke, att det förfaringssättet blott är en något subtilare form av det andra. De förstå icke häller att det från alla synpunkter är en orimlighet att vilja *förklara världen* genom att antaga något, som är ännu *oförklarligars:* en världs*skapare;* men med detta fundamentala missförstånd laborerar all gudstro, så snart den vill gälla som världsåskådning.

Emellertid är det ju ett faktum, att anblicken av all den underbara ändamålsenlighet och hänförande skönhet, som uppenbarar sig i naturen, utgör ett moment, som är ägnat att att i hög grad disponera det oreflekterade mänskosinnet för tron på en personlig gud. Och vem kan väl med logiska argument vederlägga den ljusa livsstämning, som tonar en till mötes ur Goethes Lied:Wie herrlich leuchtet Mir die Natur! Wie glänzt die Sonne! Wie lacht die Flur!

Hur nära till hands ligger det icke för det naiva mänskosinnet att bakom denna leende och doftande härlighet ana en god och all vis skaparmakt! Men samme Goethe har också avlagt ett på den djupaste naturerfarenhet grundat vittnesbörd, som går i en helt annan riktning:

Denn unfühlend Ist die Natur: Es leuchtet die Sonne Ueber Bös' und Gute, Und dem Verbrecher Glänzen wie dem Besten Der Mond und die Sterne.

Den sanning, som Goethe här formulerat på sex korta rader, har sedermera alltigenom bekräftats och fördjupats av den biologiska forskningen; och redan för trettiofem år sedan kunde en av det nittonde århundradets djupaste tänkare, Friedrich Albert Lange, karaktärisera den beprisade ändamålsenligheten i naturen på följande sätt Geschichte des Materialismus, II, sid. 146 f.:

»Det kan numera alls icke betvivlas, att naturens framåtskridande försiggår på ett sätt, som ej harnågon likhet med mänsklig ändamålsenlighet, ja att naturens förnämsta medel är ett sådant, som mätt efter det mänskliga förnuftets ståndpunkt, blott kan likställas med den blindaste slump. Vad denna punkt beträffar behöva vi ej vänta på något framtida bevis; fakta tala så tydligt och på naturens mest skilda områden så enstämmigt, att ingen världsåskådning numera är tillåtlig, som står i motsägelse med dessa fakta och deras nödvändiga tydning.

Om en människa för att skjuta en hare avfyrade miljoner gevärspipor på en stor hed i alla möjliga riktningar; om han, för att komma in i ett stängt rum, på slump köpte sig tio tusen nycklar och prövade dem alla; om han för att

disponera ett hus byggde sig en stad, och överlämnade de överflödiga husen åt väder och vind; så skulle väl ingen kalla dylikt ändamålsenligt och ännu mindre skulle man ana någon högre visdom, förborgade grunder och överlägsen klokhet bakom detta förfarande. Men den, som av den nyare naturvetenskapen vill taga kännedom om lagarna för organismens upprätthållande och fortplantning, till och med sådana arters, vilkas ändamål vi ej kunna fatta t. ex. inälvsmaskarna, han skall överallt finna ett oerhört slöseri med livsfrön. Från blommornas frömjöl till det befruktade fröet, från fröet till den groende plantan, och från denna till den fullvuxna örten, som bär frön, se vi alltid samma mekanism återupprepa sig, som alstrar tusentals liv för omedelbar undergång och som genom tillfälligt sammanträffande av gynnsamma omständigheter uppehåller livet så pass som vi se det uppehållas i verkligheten. Lifsfrönas undergång, det påbörjades felslående är regel; *den 'naturenliga' utvecklingen är ett specialfall av tusen; den är undantaget och dettaundantag skapar den natur, vars ändamålsenliga självuppehållelse teologen i sin kortsynthet beundrar.»*

Under den tid, som förflutit sedan Lange skrev dessa ord, har utvecklingsläran genomgått växlande öden och i åtskilliga stycken fått göra sig förtrogen med åskådningar, som voro främmande för Darwin. Men även om naturforskarnas åsikter än i dag gå tämligen vitt i sär, när frågan gäller de faktorer, som äro verksamma i utvecklingsmaskineriet — *att* en utveckling ägt rum på vår planet, och att den varit och är ett resultat av naturliga krafter, som verka efter sina egna oföränderliga lagar, därom råder bland våra dagars filosofer och naturforskare knappast mer än en mening; att full enighet någonsin skulle kunna uppnås i frågor av så allmän och invecklad natur, står naturligtvis ej att vänta. För övrigt är det klart, att den modärna naturvetenskapens lära om den stränga lagbundenhet, som behärskar allt skeende, både det fysiska och det andliga, icke lämnar plats över för *undret* i *någon* form. Men i samma ögonblick man ur den andliga tillvaron stryker ut möjligheten av övernaturligt ingripande, har man i själva verket redan givit dödsstöten åt kristendomen.

Det finns emellertid en annan punkt, där detvetenskapliga tänkandet på ett mycket kännbart sätt berör den kristna världsåskådningen. Det är, när det blir frågan om själens odödlighet. Om det är sannt vad utvecklingsläran påstår, att nämligen människan småningom, utan övernaturligt ingripande, utvecklat sig ur varelser, tillhörande djurvärlden och vilka i sin ordning framgått ur lägre former o. s. v., så är det klart, att vi med hänsyn till själens odödlighet endast ha att välja på två alternativ: antingen odödlighet utefter hela linjen av levande varelser, eller också ingen odödlighet alls. Det förra alternativet har i forna tider verkligen haft sina förespråkare bland romantiskt lagda naturforskare, t. ex. botanisten Martius, som hävdade, att även växterna ägde odödliga själar. Denna åsikt, som än i dag omfattas av en del teosofer, leder emellertid till så absurda konsekvenser, att den svårligen behöver göras till föremål för en allvarlig kritik. Vi ha alltså endast att räkna med det andra alternativet, som innebär, att människosjälen, liksom allt annat i denna företeelsernas värld, lyder under lagen att

alles was entsteht ist werth dass es zu Grande geht,

med andra ord, tron på en *personlig* tillvaro efter döden måste uppgivas.Härmed ha vi då nått fram till en ståndpunkt, som för ett ytligt betraktelsesätt kan te sig som identisk med den materialistiska världsåskådningen. I själva verket är det ju mycket vanligt, att den som av en eller annan anledning uppgivit tron på en personlig gud och ett personligt liv efter döden, dock bibehåller tron på materien och dess krafter, så att världsalltet för honom ter sig som ett oändligt kaos av atomer, vilka kunna gruppera sig på olika sätt, under gynnsamma omständigheter så egendomligt, att en människa uppstår. I denna materialism har man i många fall en direkt efterverkan av den judiskt-kristna världsåskådningen, enligt vilken gud först skapar den tunga, livlösa materien, av vilken han sedan formar djuren och växterna och till sist människan, i vilken han inblåser sin ande: strykes nu gud ut ur tillvaron, så kvarstår som det sannt varande endast den livlösa materien och dess krafter, med andra ord, den materialistiska världsåskådningen inställer sig fix och färdig, utan att man egentligen behövt tänka en tanke, och starkes naturligtvis ytterligare, när man av kemien och fysiken erfar, att både materie och kraft äro storheter, som varken kunna förstöras eller skapas.

Den materialistiska världsåskådningen, som undertidernas lopp omfattats av många kunskapsrika och skarpsinniga män, gör i förstone ett mycket förtroendeväckande intryck genom sin lättfattliga enkelhet och sin

intima allians med kemien, fysiken och fysiologien. Den naturvetenskapliga forskningen har också haft och har alltjämt en ovärderlig ledstjärna i det materialistiska betraktelsesättet, enligt vilket de synliga föremålen äro uppbyggda av osynliga och oförstörbara smådelar (atomer), som genom att på på olika sätt gruppera sig till större (men i regel ävenledes osynliga) komplexer, s. k. molekyler, bilda hela den mångfald av kroppar, som möter oss i den oorganiska och den organiska världen. Men härvidlag få vi ej glömma, att materien med sina atomer och molekyler dock endast representerar en sida av verkligheten, och icke ens den, som är oss omedelbart given. Ty den verklighet, som är oss bekant i första hand, är *våra egna förnimmelser och det med dessa förbundna själslivet;* denna *andlighet* är det omedelbart givna, och materien är en sekundär produkt, ett begrepp, som vi bilda genom att abstrahera från föremålens egenskaper, deras färg, form, konsistens o. s. v. tills det endast blir kvar begreppet om koexisterande lägen i rummet, som göra motstånd. Ochdenna materie tänker sig sedermera naturforskaren såsom bestående av atomer, vilkas rörelser och jämnviktlägen det är hans uppgift att studera och härleda ur mekanikens lagar. Men i samma ögonblick naturforskaren tillskriver de materiella atomerna *en absolut realitet*, och ur de materiella smådelarnas rörelser vill förklara tonernas, färgernas och tankarnas värld, så begår han ett tankefel av allvarlig art, efter som materien själv är ett begrepp, som vunnits genom att ur våra omedelbart givna förnimmelser utsöndra alla moment, som icke kunna hänföras till förhållanden i rummet Angående dessa här endast antydningsvis berörda förhållanden finner läsaren utförliga framställningar hos t. ex. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Herbert Spencer, Utvecklingsläran, Max Apel, Die Weltanschauung Häckels m. fl. I Apelns lilla intressanta skrift finnes de båda nyss anförda Goethecitaten, använda i samma syfte som här, liksom hans framställning även i andra punkter överensstämmer med den här givna.. Det är detta, som materialismen glömmer, när den konstruerar upp sin världsbild av eviga och i evig rörelse stadda atomer och i denna världsbild ser ett uttryck för den högsta verkligheten.

Denna vår kunskaps relativitet framstår måhända, ännu tydligare, när vi besinna, att vår uppfattning av yttervärlden är helt och hållet beroende av vårasinnesorgans och vår hjärnas organisation. Ett exempel kan måhända ge någon föreställning om dessa i förstone skenbart paradoxa förhållanden. I solljuset ingår det, som mången torde veta, jämte de för oss synliga strålarna även andra, som vårt öga ej förmår att uppfatta; en del av dessa strålar, de s. k. ultravioletta, röja sin existens därigenom att de svärta fotografiskt papper. Man har nu genom experiment lyckats visa, att dessa för oss osynliga ultravioletta strålar förnimmas av vissa djur, t. ex. våra vanliga myror, vilka alltså kunna uppfatta en färg som är oss fullkomligt okänd. Man kan härav även dra den slutsatsen, att myrorna förnimma de övriga färgerna på ett annat sätt än vi, så att ängens grönska och himmelens blå för dem skifta i andra färger än för oss; hela yttervärlden ter sig alltså för myran på ett helt annat sätt än för människan, beroende på *synorganens olika byggnad*. Och vad som här sagts om synsinnet gäller även för de övriga sinnena, lukt, smak, hörsel, känsel: alla dessa förnimmelsers beskaffenhet beror på sinnesorganens byggnad, och allt efter som denna är olika, gestaltar sig bilden av yttervärlden på ett helt olika sätt.

Det framgår alltså härav, att vi icke uppfatta de oss omgivande tingen såsom *de äro i sig själva*,utan endast såsom *de te sig för oss* på grund av våra sinnesorgans struktur. Vi ha alltså att skilja på *företeelsernas* värld, som vi känna, och den värld som består av *tingen i och för sig själva*, vilken är och förblir oss obekant.

Än vidare: på grund av vad den modärna utvecklingsläran lärt oss, kunna vi med skäl antaga, att vi endast fått sådana sinnesorgan utvecklade, som vi ha direkt nytta av i kampen för tillvaron. Vi ha ett väl utvecklat temperatursinne, som sätter oss i stånd att undgå skadliga köld- och värmegrader, vi ha ett synsinne, som gör att vi kunna orientera oss i yttervärlden, men vi ha t. ex. intet sinne för elektricitet, därför att ett sådant sinne i stort sett ej skulle vara oss till något nämnvärt gagn. För människosläktets bestånd betyder det nämligen rakt ingenting att årligen ett visst antal personer slås ihjäl av blixten; men om denna fara dagligen hotade varje individ, så skulle vi människor, liksom för övrigt de andra djuren, helt visst under tidernas lopp blivit utrustade med ett elektriskt sinnesorgan, som satte oss i stånd att urskilja elektriskt laddade föremål och undgå blixtslagen.

Vi kunna härav dra den slutsatsen, att vår uppfattning av yttervärlden icke blott är beroende avvåra sinnesorgans byggnad, utan att den även är *ofullständig* och *fragmentarisk*, och att det alltså kan ges krafter, om vilka vi för

närvarande ej ha någon aning, och som vi måhända aldrig skola lära att känna. Det behöver väl, efter vad som redan, framhållits, icke påpekas, att denna insikt icke innebär något som hälst medgivande i supranaturalistisk riktning, såsom kristna ignoranter stundom söka göra troligt. Däremot kan det från teoretisk synpunkt ha sitt intresse att för ett ögonblick följa en tankegång, varmed en av vår tids främste naturforskare, Hermann von Helmholtz, velat kringgå» de dystra utsikter, som tanken på vårt planetsystems framtida öde synes beskära mänskligheten.

»Hittills känna vi», säger Helmholtz Vorträge und Reden, Bd. II, sid. 92 f. , »icke något faktum, som kunde tala för, att livets fina och invecklade rörelseform kan existera annat än bunden vid organismens vägbara materie;, vi se intet som tyder på att livet kunde fortplanta sig på samma sätt som tonen från en sträng kan lämna sin ursprungliga boning och utbreda sig i lufthavet och därunder bibehålla sin tonhöjd och sin klangfärgs egendomligheter. Även lågan, denna livetstrognaste avbild bland den livlösa naturens företeelser, kan slockna, men den av henne alstrade värmen existerar vidare, oförgänglig, oförstörbar, såsom osynlig rörelse, än försättande den vägbara materiens molekyler i dallring, än som eterrörelse utstrålande i det oändliga rummet. Och även då bevarar den sitt ursprungs karaktäristiska egenheter, och för iakttagaren, som utfrågar henne med spektroskopet, berättar hon sin historia. Men förenade på nytt kunna hennes strålar tända en ny låga och så liksom vinna nytt kroppsligt liv.

»Liksom lågan till synes förblir densamma och består vidare, ehuru hon i varje ögonblick i sin virvel drar in brännbara gaser och syre från luften, och liksom vågen ilar fram i oförändrad gestalt och dock i varje ögonblick bygger upp sig av nya vattenmängder, så är också i den levande varelsen icke den bestämda massan av materie, som i ett givet ögonblick utgör kroppen, det substrat, vid vilket individualitetens fortbestånd är bundet. Ty kroppens material är liksom lågans underkastad en ständig och jämförelsevis hastig omsättning, desto hastigare ju livligare organens livsverksamhet förlöper. Några av kroppens beståndsdelar ha redan förnyats efter dagar, andra efter månader, andra efterår. Vad som persisterar som den enskilda individen är liksom hos lågan och vågen endast rörelseformen, som oavlåtligt drar in ny materia i sin virvel, och utstöter den gamla. Den som är döv, kan genom känsel och synsinne förnimma ljudrörelsen, men endast så länge den häftar vid strängens tunga materie; *tonen* går honom spårlöst förbi. Är måhända våra egna sinnens uppfattning av *livet* lika fragmentarisk som den döves av ljudrörelsen?»

Det kan ej nekas att Helmholtz med dessa ord pekat på en möjlighet, mot vilken man från logikens synpunkt knappast har något att invända, och som ett tankeexperiment, ägnat att förebygga en maklig och självgod dogmatism, har den Helmholtzska tankegången alltid sitt värde. Men utsikten att den av honom påpekade möjligheten under några omständigheter skulle kunna äga sin, motsvarighet i verklighetens värld, är så försvinnande ringa, att ingen kan räkna med den på allvar. Och — för att än en gång citera Albert Lange — *»på verklighetens område fordrar tänkandets sedlighet av oss, att vi icke hålla oss till vaga möjligheter utan alltid ge företrädet åt det sannolikare».* Det är detta enkla, men oeftergivliga bud, som man så gärna vill glömma, eller efter pragmatismens mönsteravsiktligt ignorerar, när debatten gäller konflikten mellan tro och vetande.

Viktigare än sådana, låt vara intressanta tankeexperiment torde det vara att beriktiga ett missförstånd, som ej sällan inställer sig, när den kristna supranaturalismen fått vika för ett förnuftsenligare betraktelsesätt. Det är då en ganska vanlig fördom att låta kunskapen om ursprunget och utvecklingshistorien inverka på värdeomdömet, så att andliga realiteter, som förut trotts äga gudomligt ursprung eller gudomlig sanktion, mista i valör, sedan deras naturliga börd blivit känd. I sina grövre former gör sig denna fördom gällande som en böjelse att förenkla och banalisera de rent mänskliga livsyttringarna till full överensstämmelse med deras primitiva motsvarigheter i djurvärlden: erotiken blir brunst rätt och slätt, altruismen blott en annan form av egoism, det metafysiska behovet endast rädslan inför övermäktiga naturkrafter o. s. v. Och även i de fall, där den gamla världsåskådningens förvittring och undergång ej medför så allvarliga rubbningar i omdömesförmågan, inträder ofta som efterverkan av den psykologiska kris, somett uppgivande av nedärvd tro i regeln framkallar hos djupare naturer, en vingskjuten resignation, som verkar förlamande på andens spänstighet. Men denna klenmodiga stämning plägar vanligen ge vika i den mån man lär sig inse, att även om människans ädlaste förmögenheter, den osjälviska

viljan, den konstnärliga skaparkraften, den vetenskapliga kunskapsförmågan ha sina rötter i ett avlägset och dunkelt förflutet, även om dessa förmögenheter arbetats fram ur det lagbundna natursammanhanget och ha sina outvecklade förebilder i den under människan stående djurvärlden — även då stå vi inför andliga realiteter, som icke förlora ett uns av sitt värde, därför att vi kunna till en viss grad överblicka deras utvecklingshistoria. Det oförskräckta och oegennyttiga sökandet efter sanning mister ingenting av sin idealitet, även om denna strävan skulle befinnas ha sin rot ända ner i djurens och växternas behov att i kampen för tillvaron lära känna sin omgivning, och en handling av mod och offervillighet är lika vacker, oberoende av vad den jämförande psykologien kan lära oss om de altruistiska känslornas ursprung. Den Kopernikanska världsuppfattningen har varit av ödesdiger betydelse för kristendomen, men ingen spektralanalys, ingen celestmekanik kan jäva sanningen av den livssyn, som uppenbarar sig för skaldens skaparöga:

I mitt väsens djup jag känner själens underbara skatt; och däruppe himlen spänner hög sin stora vinternatt.

Under tysta stjärneljusen är jag ingen villas träl, evigheten ser med tusen klara ögon i min själ.

*

Vid dessa antydningar måste jag låta det stanna i en skrift, som är avsedd för den stora allmänheten, och vars framställning därför alltigenom måste röra sig på det vetenskapliga tänkandets allfarväg. *Ett* av denna boks syften är nått, om efter slutad lektyr en och annan tycker sig finna, att det som han förlorade i och med uppgivandet av den kristna tron, ej var något så obetingat värdefullt, och att det oberoende av kristendomen och bortom den finns ideella värden, som kunna lysa upp i tillvarons dunkel och skingra modlöshetens mardrömmar.

*— 481 —

Prov ur den äldsta 1853, 1859 i Sinaiklostret upptäckta grekiska handskriften från 4:de århundradet.

Codex Sinaiticus. (Matth. 10: 17 ff.)

Idel stora bokstäver, inga skiljetecken, orden utan mellanrum; ofta förekommande ord som »människor», »fader», »ande» äro förkortade.

ΧΕΤΕΔΕΑΠΟΤΩΝ TENEDERFÖR

ΑΝΩΝΠΑΡΑΔΩ MSKRTYDESKOLA

ΕΟΥcΙΝΓΑΡΥΜΑ ANTVARDAEDER

€ICCYNeAp|XKXI TILLDOMSTOLAROCH

eNTXICCYN^rcO ISINASYNAGO

rAICAYTXJDNMAvTl GORSKOLADE

rcJÜCOYCINYMX GISSLAEDER

Kxienihremona? OCHÄVENINFÖRHÖVDINGAR

AeKXlKXCIAICX OCHKONUNGARSKOLEN

xehcecexiene IFRAMDRAGSFÖR

K€Kl6M"OY6JCM*f MINSKULLTILLVITT

TVPIONXYJOICK NESBÖRDFÖRDEMO

TDlceONeCJNO HEDNINGARNEMEN

TANKenXpXXG>r NÄRDEANTVARDA

YMXCMHMeplMW EDERSÅVARENICKEBEKYM

CHT€nCL)CHTIAX RADEHURUELLERVADISKO

\HCHT6XoeHCe LENTALATYDETSKALLGI

TAirxpYMiNéNe VASEDERI

KlNHTHCDpXTlAX DENSTUNDENVADISKO

XHCHTCOYTXPY LENTALATYDETÄRICKE

micecTeoixx/jY ISOMTALEN

T€CX.AAXTOn NX UTANDETÄREDER

'TÖYnPCVMCÜNT FRSAESOM

TOYΠP#YMΨNTº TALARIEDEROCH

ΠAPAΔ##IAΔEA ANTVARDASKALLDENENE

ΔEΛΦO#AΔEΛΦºN BRODERNDENANDRE

INNEHÅLLSÖVERSIKT

FÖRRA DELEN:

KRISTUSPROBLEMET

SENARE DELEN:

KRISTENDOMEN SOM VÄRLDSRELIGION

ANMÄRKNINGAR OCH RÄTTELSER

Bland viktigare publikationer, som utkommit sedan manuskriptet till detta arbete var avslutat, må särskilt nämnas andra delen av Arthus Drews' »Die Christusmythe» samt Benjamin Smiths »Ecce Deus». Båda författarna söka här att med ett rikhaltigt bevismaterial ytterligare stödja den ståndpunkt de intagit i sina föregående skrifter. Av arbeten från teologiskt håll torde särskilt böra framhållas Adolf Harnacks intressanta skrift »Neue Untersuchungen zur Apostel geschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien» (Del IV av Beiträge zur Einleitung in das neue Testament). Harnack utvecklar här ytterligare de skäl som tala för att Apostlagärningarna äro författade av Lukas, läkaren och nedskrivna före Aposteln Pauli martyrdöd i Rom, alltså vid början av sextiotalet, varav följer att Lukasevangeliet bör vara författat omkring år 60 och Markusevangeliet ännu tidigare, ungefär år 58. Harnack varnar emellertid själv (sid. 65) för att dra några vittgående slutsatser av denna tidiga datering, enär »murkna bjälkar i en byggnad bli icke bättre och bärkraftigare därför att de visas vara äldre än man hittills antagit». Gent emot Jülicher, som påstår att ingen vänoch ledsagare till Paulus kunde ha framställt denne som »en så färglös och retoriserande representant för den kristustroendemiljön» som han framstår i Apostlagärningarna, anmärker Harnack, dels att det naturligtvis ej bevisar något mot Paulus-brevens äkthet, om Paulus »i sin ledsagare Lukas haft en dålig eller — gärna för mig — lögnaktig ledsagare», dels att man på grund av Pauli egna brev har anledning att betvivla »die absolute innere und äussere Eindeutigkeit des Apostels». Det öppna medgivandet av möjligheten att författaren till Lukasevangeliet och Apostlagärningarna

varit en dålig och lögnaktig individ, och den bestämda hänvisningen på att Paulus såväl i yttre som inre hänseende varit en icke entydig personlighet är mycket karaktäristisk för det fördomsfria betraktelsesätt, som den vetenskapliga teologins målsmän numera anlägga gent emot de heliga skrifternas författare.

Sid. 4 rad 9 uppifrån står: uppträtt, läs: uppstått.

» 5 » 13 » » icke längre ett, läs: icke längre som ett.

» 136 » 16 » » aldrig ett ögonblick, läs: endast glimtvis och sporadiskt.

———===———